ISAIAH
BERLIN

VALIK
ESSEID

HORTUS LITTERARUM

ISAIAH BERLIN

VALIK ESSEID

Triinu Meres

AVATUD · EESTI · RAAMAT

"Avatud Eesti Raamat" on Avatud Eesti Fondi toetusel ilmuv sari, mille eesmärgiks on tutvustada Lääne filosoofia ja ühiskonna-teaduste võtmetekste.

✶

ISAIAH BERLIN

—

VALIK ESSEID

—

Tõlkinud
Erkki Sivonen

—

HORTUS
LITTERARUM
1998

Tõlgitud algkogumikest:

—

CONCEPTS AND CATEGORIES.
Oxford University Press, Oxford, etc.,
1980

—

AGAINST THE CURRENT.
Oxford University Press, Oxford, etc.,
1989

—

FOUR ESSAYS ON LIBERTY.
Oxford University Press, Oxford, New York, etc.,
1989

—

THE CROOKED TIMBER OF HUMANITY.
Knopf, New York
1991

—

—

Kujundanud
Jüri Kaarma

—

© Tõlge eesti keelde
Avatud Eesti Fond
ISBN 9985–9028–9–0

SISUKORD

—

FILOSOOFIA OTSTARVE *7*
VABADUSE KAKS MÕISTET *29*
KAS POLIITIKATEOORIAL
ON VEEL KOHTA? *123*
VABANA LOOTUSEST JA HIRMUST *183*
MONTESQUIEU *233*
VALGUSTUSLIIKUMISE VASTASLEER *293*
EUROOPA ÜHISTUNNE
JA SELLE SAATUS *339*
MOSES HESSI ELU JA ARVAMUSED *387*
SAATEKS *457*

FILOSOOFIA OTSTARVE

Mis on filosoofia aine? Sellele küsimusele pole üleüldiselt heakskiidetud vastust. Seisukohti on erinevaid, alates ühtedest, mis näevad temas kogu aega ja kogu olemist haaravat mõtiskelu – teaduste kuningannat, terve inimteadmiste templi nurgakivi –, kuni teisteni, mis heidavad ta kõrvale kui keelelisi arusaamatusi ära kasutava pseudoteaduse, intellektuaalse ebaküpsuse sümptomi, ning omistavad talle koha teoloogia ja teiste spekulatiivsete distsipliinide kõrval sellessamas vanavaramuuseumis, kuhu loodusteaduste võidukas pealetung on juba ammu läkitanud astroloogia ja alkeemia.

Vahest on kõige parem viis sellele teemale lähenemiseks küsida, mis on teiste distsipliinide pärusvaldused. Kuidas piiritleda näiteks keemia või ajalooteaduse või antropoloogia tööpõldu? Ilmselt pole kahtlust, et aine või uurimisvaldkonna määrab ära nende küsimuste iseloom, millele vastuste leidmiseks nimetatud teadused on leiutatud. Küsimused ise on arusaadavad siis ja ainult siis, kui me teame, kust otsida vastuseid.

Kui te esitate kellelegi mõne hariliku küsimuse, näiteks "Kus on mu mantel?", "Miks valiti mr. Kennedy Ühendriikide presidendiks?" või "Milline on Nõukogude Liidu kriminaalseadustik?", siis ta tavaliselt teab, mida vastuse leidmiseks teha. Me ei pruugi küll teada vastust, aga me teame, et küsimuse puhul mantlist on sobiv menetlus vaadata toolile, kappi jne. Mr. Kennedy valimise või Nõukogude Liidu seaduste

küsimuses me pöördume kirjalike allikate või asjatundjate poole seda laadi empiiriliste andmete saamiseks, mis võimaldavad teha vastavad järeldused ja lubavad neid pidada kui mitte kindlaks, siis vähemasti tõenäoliseks.

Teisisõnu me teame, kust otsida vastust: teame, mis teeb ühed vastused vastuvõetavaks ja teised mitte. Seda tüüpi küsimused on arusaadavad eelkõige seetõttu, et me peame võimalikuks vastuse leidmist empiiriliste vahenditega, see tähendab korrapärase vaatluse või katse abil või siis meetoditega, mis ühendavad ühe teisega, nii nagu neid kasutavad tavamõistus ja loodusteadused. On olemas veel teine liik küsimusi, mille puhul tee vastuseni jõudmiseks on niisama selge, nimelt formaalsed distsipliinid: näiteks matemaatika, loogika, grammatika, male või heraldika, mis on määratletud teatavate püsivate aksioomidega ja teatavate deduktsioonireeglitega ning kus ülesannetele vastuste leidmiseks tuleb etteantud viisil rakendada nimetatud reegleid.

Me ei oska näiteks korrektselt tõestada Fermat' teoreemi – pole teada, et keegi oleks niisuguse tõestuse leidnud –, aga me teame, mis suunas liikuda; me teame, missugused meetodid on ja missugused ei ole vastuse saavutamiseks kohased. Kui keegi arvaks, et matemaatiliste ülesannete vastuseni on võimalik jõuda rohelist aasa või mesilaste käitumist jälgides või et empiiriliste ülesannete vastuseni on võimalik jõuda ainuüksi arvutluse abil, neile mingit faktilist

sisu lisamata, siis tänapäeval me peaksime teda vähemalt vaimuhaigeks. Kummalegi neist põhilistest küsimusetüüpidest – faktilistele ja formaalsetele – vastavad neile eriomased tehnikad: nimetatud aladel lubavad andekate inimeste avastused, kui need on kord juba omaksvõttu leidnud, ka kõige andetumatel poolmehaaniliselt jõuda korrektsete tulemusteni.

Nende inimmõtte tandrite ühine piirimärk on see, et kui küsimus kord juba esitatakse, on ka teada, millises suunas vastuseni jõudmiseks liikuda. Inimsoo süstemaatilise mõtlemise ajalugu on suuremalt jaolt olnud pidev pürgimus sõnastada kõik inimeste ette kerkinud küsimused sellisel kujul, et vastused langeksid emba-kumba kahest suurest korvist – empiirilisse, s. t. sellesse, kus vastused sõltuvad lõppkokkuvõttes vaatlusandmetest, või formaalsesse, s. t. sellesse, kus vastused sõltuvad ainuüksi arvutlusest ega ole kammitsetud faktiteadmistest. Selline kaksikjaotus on muidugi ränk lihtsustus – empiirilisi ja formaalseid osiseid pole sugugi nii hõlpus üksteisest eraldada –, ent sisaldab siiski küllaldaselt tõde, et mitte olla oluliselt eksitav. Erinevusele kõnealuse kahe suure inimteadmiste viisi vahel on osutatud juba teadliku mõtetegevuse algusaegadest peale.

Ometi leidub teatavaid küsimusi, mis sellisele lihtsale jaotusele nii hõlpsalt ei allu. "Mis on okaapi?" on küllalt hõlpsasti vastatav empiirilise vaatlusakti abil. Samuti laheneb "Mis on kuupjuur arvust 729?" mõningase arvutamisega tunnustatud reeglite järgi.

Aga kui ma küsin "Mis on aeg?", "Mis on arv?", "Mis on inimese elu eesmärk maailmas?", "Kust ma tean, et möödunud sündmused on möödas – ja kus on "möödas"?", "Kas kõik inimesed on tõepoolest vennad?", kust ma siis peaksin otsima vastust? Kui ma küsin "Kus on mu mantel?", siis võimalik vastus (olgu õige või mitte) oleks "kapis", ja me kõik teaksime, kust otsida. Aga kui mõni laps küsiks minult: "Kus on peeglis nähtavad asjad?", siis poleks kuigi palju kasu sellest, kui lasta tal vaadelda peegli sisemust, kus põhiliselt leiduks ainult klaas, või peegli pinda, sest nähaolevad asjad ei ole hoopiski selle pinnal selles tähenduses, nagu võiks olla peeglile kleebitud postmark, või vaadata peegli taha (sinna, kus nähaolevad asjad tunduvad olevat), sest kui vaadata peegli taha, siis sealt me sääraseid asju ei leia – ja nii edasi.

Nii mõnigi, kes mõtiskleb küllalt kaua ja küllalt pingsalt sääraste küsimuste üle nagu "Mis on aeg?" või "Kas aeg saab peatuda?", "Kui ma näen kahekordselt, mida on sel juhul kaks?" või "Kuidas ma tean, et teised inimesed (ja materiaalsed objektid) ei ole lihtsalt minu fantaasia vili?", lõpetab lootusetu nurjumistundega. Küsimusele "Mida tähendab futuurum?" võivad mehaaniliselt, formaalseid reegleid rakendades, vastata grammatikud, aga kust tuleks otsida vastust siis, kui ma küsin: "Mida tähendab tulevik?"

Kõikides neis küsimustes tundub olevat midagi imelikku: olgugi tegemist üksteisest nii kaugete teemadega nagu kahekordselt nägemine, arv, inimeste vendlus ja elu otstarve, erinevad nad teise korvi küsimustest selle poolest, et küsimus ise ei sisalda vastuse suunas osutavat teeviita. Teised, tavalisemad küsimused sisaldavad nimelt sääraseid viitasid – sisseehitatud tehnikaid vastuste leidmiseks. Küsimused aja, teiste inimeste olemasolu ja muu sellise kohta seavad küsija nõutusse olukorda ja tekitavad praktilistele inimestele meelehärmi just sellepärast, et ei näi pakkuvat mingeid kindlaid vastuseid ega kasulikke teadmisi.

See näitab, et kahe alguses nimetatud korvi, empiirilise ja formaalse vahel paikneb vähemasti üks lisakorv, milles pesitsevad kõik need küsimused, mida ei ole hõlpus paigutada kahte ülejäänusse. Need küsimused ise on loomult väga mitmekesised: ühed näivad käsitlevat fakte, teised väärtusi; ühed puudutavad sõnu ja tihtipeale sümboleid, teised nende kasutamise meetodeid teadlaste, kunstnike, kriitikute ja tavaliste inimeste poolt nende igapäevases elus; osa puudutab seoseid eri teadmisvaldkondade vahel; ühed käsitlevad mõtlemise lähtealuseid, teised kõlbelise, ühiskondliku või poliitilise tegevuse loomust ja eesmärke.

Ainus ühine tunnus, mis näib omane kõikidele nimetatud küsimustele, on see, et neile pole võimalik vastata ei vaatluse ega arvutluse, induktiivsete ega deduktiivsete meetodite abil, ning olulise järeldusena sellest asjaolu, et nende küsimuste esitajad on algu-

sest peale abitus seisus – nad ei tea, kust otsida vastuseid, sest pole olemas ühtki sõnaraamatut, entsüklopeediat, teatmikku, asjatundjat ega ortodoksset traditsiooni, kelle või mille kaheldamatule autoriteedile või teadmistele antud asjas kindlalt viidata. Liiatigi on osa neist küsimustest üldistavad ja puudutavad põhimõtteid, teised aga, olemata ise üldistavad, on väga varmad tekitama või kaasa tooma põhimõttelisi küsimusi.

Sääraseid küsimusi nimetatakse enamasti filosoofilisteks. Harilikud inimesed suhtuvad neisse, olenevalt meelelaadist, halvakspanuga või aukartusega või umbusuga. Juba ainuüksi sel põhjusel esineb loomulik suundumus püüda sõnastada need küsimused nii, et neile oleks tervikuna või osaltki võimalik vastata kas empiiriliste või formaalsete otsustuste vormis; teiste sõnadega, mõnikord tehakse vägagi meeleheitlikke jõupingutusi, et sobitada neid empiiriliste või formaalsete küsimuste korvi, kus sajandite jooksul väljatöötatud ja heakskiidetud meetodid lubavad jõuda usaldatavate tulemusteni, mille tõesust on võimalik teimida kokkulepitud viisil.

Inimteadmiste ajaloo moodustab suures osas katkematu püüd nihutada kõik küsimused emmakumma alla neist kahest "elutervest" kategooriast, sest niipea kui mõni peamurdmist tekitav, "imelik" küsimus osutub sõnastatavaks nii, et sellega saab tegelema hakata mõni empiiriline või formaalne

distsipliin, lakkab see küsimus olemast filosoofiline ja hakkab kuuluma mõnele tunnustatud teadusele.[1] Seega polnud sugugi ekslik pidada astronoomiat näiteks varakeskajal "filosoofiliseks" distsipliiniks: seni kui vastused küsimustele tähtede ja planeetide kohta ei olenenud vaatlusest, katsest ja arvutusest, vaid võrsusid säärastest mitte-empiirilistest arusaamadest nagu näiteks see, et täiuslikel kehadel on jumalikust või looduslikust sihist või sisemisest olemusest tulenevalt määratud liikuda ainult ringjoones – isegi kui empiirilised vaatlused muutsid selle võimaluse ebatõenäoliseks –, polnud selge, kuidas astronoomilisi küsimusi lahendada, s. t. millist osa pidi etendama tegelike taevakehade vaatlemine ja millist osa teoloogilised või metafüüsilised väited, mis polnud teimitavad ei empiiriliste ega formaalsete vahenditega.

Alles siis, kui astronoomia küsimused sõnastati nii, et selgekujulisi vastuseid oli võimalik saada vaatluse ja katse meetodeid kasutades ja usaldades ning vastused omakorda oli võimalik ühendada süsteemikindlaks koetiseks, mille sidusus oli teimitav puhtloogikaliste või matemaatiliste vahenditega, oli pandud alus nüüdisaegsele astronoomiateadusele, mis jättis minevikku maha puntra hämuseid metafüüsilisi ja empiiriliselt teimimata arusaamu, mis sellisena olid uue

1 Metafüüsika ja teoloogia nõudlused teaduse nimele peavad toetuma eeldusele, et intuitsioon või ilmutus on vahetud faktiliste teadmiste allikad; kuivõrd need väidetakse olevat vahetu kogemuse vormid, kuuluvad nende andmed, juhul kui viimaste olemasoluga nõustuda, meie arutluse seisukohalt "empiirilisse" korvi.

teaduse jaoks kõlbmatud ning aegamööda kõrvale heideti ja unustati.

Nii on ka meie ajal, kus säärased distsipliinid nagu majandusteadus, psühholoogia, semantika ning ka loogika ise raputavad ennast aegamööda vabaks kõigest, mis ei toetu vaatlusele ega ole ka formaalne; juhul kui ja niipea kui see protsess edukalt lõpetatakse, algab viimaks ometi nende areng rikkaliku filosoofilise minevikuga, aga empiirilise ja/või formaalse olevikuga ja tulevikuga iseseisvate loodus- või formaalteadustena. Mõtlemise ajalugu on niisiis pikk rodu isatappe, millega uued distsipliinid püüavad end vabastada ainest, millest nad on välja kasvanud, ja juurida endast viimsedki jäänused "filosoofilistest" probleemidest, s. t. seda laadi küsimustest, mille struktuur ei kätke selgeid vihjeid nende lahendamise tehnikale.

Vähemasti on niisugune sääraste teaduste ideaal; seal, kus nende probleemid (nagu näiteks nüüdisaegses kosmoloogias) ei ole väljendatud puhtalt empiirilisel või matemaatilisel kujul, kattub nende valdkond paratamatult filosoofia omaga. Tõepoolest, oleks ju järelemõtlematu väita mõne arenenud ja kõrgetasemelise teaduse kohta, et see on filosoofilised probleemid endast lõplikult välja juurinud. Näiteks füüsikas on ka praegusel ajal olemas põhjapanevaid küsimusi, mis nii mõneski mõttes tunduvad filosoofilised – küsimusi, mis puudutavad seda mõistelist toestikku ennast, mille abil püstitatakse hüpoteese ja tõlgendakse vaatlusandmeid. Milline seos on isekeskis väljal ja osakestel? Kas määramatus on kvantteooria absoluutne omadus? Säärased küsimused on filosoofilised; muu hulgas ei võimalda ükski deduktiivne ega vaatluslik programm jõuda nende puhul otse lahenduseni. Teisalt on muidugi tõsi, et kõik, kes püüavad neile küsimustele vastata, peavad olema füüsikas haritud ja andekad, ja et iga vastus neile küsimustele tähendaks edasiminekut füüsikateaduse enda jaoks. Ehkki seoses positiivsete teaduste süveneva lahkulöömisega ei ole filosoofidel enam asja füüsika küsimustega, on füüsikute küsimustest mõned ikka veel filosoofilist laadi.

See on üks, aga mitte ainus põhjus, miks nimetatud erosiooniprotsess ei paista olevat kuigivõrd piiranud filosoofia haaret ja sisu. Sest ükskõik kui paljusid küsimusi ka vormitaks ümber empiiriliselt või formaalselt käsitletavaks, nendele käsitlusviisidele allumatute küsimuste hulk ei tundu sugugi kahanevat. See oleks teinud vägagi murelikuks valgustusajastu filosoofid, kes olid veendunud, et kõik tõsiseltvõetavad küsimused on lahendatavad samade meetoditega, mis olid osutunud nii ülivõimsalt võidukaks seitsmeteistkümnenda sajandi ja kaheksateistkümnenda sajandi alguse loodusteadlaste käes.

Tõsi küll, isegi neil selgetel aegadel ei olnud inimesed sugugi lahendusele lähemal säärastes ülitähtsates ja oma näiva vastamatuse tõttu kahtlemata filosoofilistes küsimustes nagu see, kas inimesed ja esemed

loodi Jumala või looduse poolt mingi otstarbega ja kui, siis millisega; kas inimesed on vabad valima alternatiivide vahel või vastupidi, on rangelt juhitud põhjuslikest seadustest, mis valitsevad eluta looduses; kas eetilised ja esteetilised tõed on üldkehtivad ja objektiivsed või suhtelised ja subjektiivsed; kas inimesed on ainult lihast, verest, luudest ja närvikiududest koosnevad tombud või surematu hinge maised eluasemed; kas inimkonna ajalool on mingi tajutav kava või siis pole ta muud kui korduv põhjuste-tagajärgede jada või hulk juhuslikke ja seletamatuid üksikjuhtumeid. Need iidsed küsimused painasid neid samamoodi, nagu olid painanud nende esivanemaid Kreekas ja Roomas ja Palestiinas ja keskaja Euroopas.

Füüsika ja keemia ei seletanud, miks ühed inimesed on kohustatud teiste sõna kuulama ja millistel tingimustel, ja kust tulevad säärased kohustused; mis on headus ja mis on kurjus; kas õnn ja teadmised, õiglus ja halastus, vabadus ja võrdsus, jõudlus ja isiklik sõltumatus on inimtegevuses võrdselt põhjendatud sihid ja kui on, siis kas need on omavahel ühitatavad, ja kui ei, siis milliseid neist tuleks eelistada, ja millised on sääraste eelistuste puhul põhjendatud kriteeriumid, kuidas me saame kindlad olla nende põhjendatuses, mida mõeldakse põhjendatuse mõiste enda all ning paljusid teisi seda tüüpi küsimusi.

Ometi – nii arutles üsna suur hulk kaheksateist-kümnenda sajandi filosoofe – olid samasugune kaos ja kõhklused kunagi võimutsenud ka loodusteaduste

töömail, ja ikkagi oli inimvaim seal võimu oma kätte võtnud ja korra maksma pannud.

Öös peitis end loodus, kõigi seaduste algus –
Jumal ütles: "Saagu Newton!" ja sündis valgus.

Kui Newton andis meile väikese hulga põhjapanevate seaduste abil vähemasti teoreetilisegi võimaluse kindlaks määrata kõigi kõiksuses leiduvate füüsikaliste üksuste asukoht ja liikumine ning sel moel ühe hoobiga vabaneda tohutust vormitust parvest vastukäivatest, segastest ja vaid pooleldi arusaadavatest põidlareeglitest, millest seni olid koosnenud meie teadmised loodusest, kas polnud siis mõistlik oletada, et rakendades seda laadi põhimõtteid õnnestub meil inimeste toimingute ja inimloomuse analüüsis saavutada samasugune klaarumine ja rajada humanitaarsed teadused sama tugevale alusele?

Filosoofia toitus konarustest ja vääratustest keeles; kui neid oleks võimalik ära siluda, siis tuleks kahtlemata välja, et ainsad allesjäänud küsimused on seotud inimeste objektiivselt teimitavate tõekspidamistega või äratuntavate, igapäevaste inimlike vajaduste, lootuste, hirmude või kasuhuvide väljendusvormidega. Nende uurimine on psühholoogide, antropoloogide, sotsioloogide ja majandusteadlaste töö; ainus puuduv tegur oli Newton või rühm Newtoneid ka inimteadustes, et korraga ja igaveseks kõrvaldada metafüüsilised arusaamatused, välja

juurida targutajate jõudesugu ja sel moel puhtaks raadatud maale rajada helge ja tugev loodusteaduse hoone.

Säärast lootust hellitasid kõik valgustusajastu tuntumad filosoofid alates Hobbesist ja Hume'ist ja lõpetades Helvétiusi, Holbachi, Condorcet', Benthami, Saint–Simoni, Comte'i ja nende järeltulijatega. Ometi oli see programm määratud läbikukkumisele. Filosoofia tööpõld ei jagunenud rühmaks teaduslikeks pärilusvaldusteks. Filosoofilised küsimused kütkestasid ja piinasid uurivaid vaime siis ning kütkestavad ikka veel.

Miks on see nii? Valgustava vastuse sellele küsimusele andis Kant, esimene mõtleja, kes tegi selgelt vahet küsimustel faktidest ja küsimustel mallidest, mille vahendusel need faktid meile avanevad – mallidest, mis jäävad muutumatuks, ükskõik kui palju ka muutuksid nimetatud faktid ise või meie teadmised nendest. Need mallid või kategooriad või kogemuse vormid ise ei saanud olla ühegi võimaliku loodusteaduse aineks.

Kant oli esimene, kes tõmbas otsustava rajajoone faktide – nii-öelda kogemuse ainese, asjade, inimeste, sündmuste, omaduste ja suhete, mida me vaatleme või järeldame või millest mõtleme – ja kategooriate vahele, mille kaudu me neid tunnetame ja kujutleme ja nendest mõtleme. Viimaseid pidas ta kõikidest kosmoloogiatest – erinevate ajastute ja tsivilisatsioonide usundlikest ja metafüüsilistest süsteemidest – sõltumatuks. Oli ju enamik kreeka filosoofe eesotsas Aristotelesega olnud seisukohal, et kõigil asjadel on loodusest sisseehitatud eesmärk – taotlus või siht, mida nad paratamatult teostavad. Keskaja kristlased nägid maailma hierarhiana, milles igale objektile ja inimesele on Looja poolt ette antud oma eriline funktsioon; ainult Kõigekõrgem mõistis kogu süsteemi eesmärki ja seadis loodud olendite õnne ja viletsuse sõltuvaks sellest, mil määral nad järgivad neid ülesandeid, mida eeldab iga üksuse loomisel konkreetselt silmaspeetud eesmärk – eesmärk, mis teostudes saab panuseks üleüldisesse harmooniasse, kõrgeima astme skeemi, mille tervikolemus jääb jumalaloomadele varjatuks ja on mõistetav ainuüksi loojale.

Kaheksateistkümnenda ja üheksateistkümnenda sajandi ratsionalistid ei näinud eesmärki milleski peale inimese enda poolt oma vajaduste rahuldamiseks loodu ja seostasid kõike ülejäänut põhjuse ja tagajärje seadustega, nii et enamikul asjadel polnud mingit eesmärki, vaid need lihtsalt olid nagu olid, nende liikumine ja muutumine aga kujutas endast pelka "toorest" fakti.

Need olid põhjalikult erinevad hoiakud. Ometi nägid nende pooldajad maailmas vägagi sarnaseid asju – ühesuguseid värve, maitseid, vorme, liikumise ja paigalseisu viise –, elasid läbi sarnaseid tundeid, püüdlesid sarnaste sihtide poole, käitusid sarnasel moel.

Kõneldes meie teadmistest välismaailma kohta, õpetas Kant, et kategooriad, mille vahendusel me vä-

lismaailma näeme, on kõikide teadvuslike olendite puhul ühed ja samad, püsivad ja muutumatud; nimelt see muudabki meie maailma üheks ja teeb võimalikuks suhtlemise. Aga mõnedki, kes hakkasid mõtlema ajaloost, kõlblusest ja esteetikast, nägid seal muutusi ja erinevusi; erinev polnud niivõrd üksteisele järgnenud tsivilisatsioonide nähtu, kuuldu ja mõeldu empiiriline sisu, kuivõrd just põhimallid, mille kaudu tajuti, mudelid, mille vahendusel käsitati, kategooriaprillid, mille läbi vaadati.

Selle inimese maailm, kes usub, et Jumal on loonud ta kindla eesmärgiga, et tema hing on surematu ja et on olemas surmajärgne elu, kus tema pattude kohta aru päritakse, on läbinisti erinev selle inimese maailmast, kes kõike seda ei usu, ja esimese tegude põhjused, kõlbelised normid, poliitilised veendumused, maitsed ja isiklikud vahekorrad erinevad põhjalikult ja järjekindlalt teise omadest.

Inimeste erinevad arusaamad tulenevad oluliselt just nende üldjoonelisest maailmakäsitusest: sellised mõisted nagu põhjus ja eesmärk, hea ja kuri, vabadus ja orjus, esemed ja isikud, õigused, kohustused, seadused, õiglus, tõde, ebatõde – kui täiesti juhuslikult nimetada mõned tähtsamad neist ideedest – sõltuvad vahetult üldisest toestikust, milles nad ise on nii-öelda sõlmpunktiks. Olgugi et ka faktid, mida nende mõistete alusel klassifitseeritakse ja nende mõjupiirkonda paigutatakse, ei ole sugugi alati ja kõigi inimeste puhul ühed ja samad, pole need erinevused –

mille uurimisega tegelevad teadused – samastatavad selle põhjaliku erinevusega, mis eri aegadest, paikadest, kultuuridest ja hoiakutega inimeste puhul tuleneb erinevate prillide kandmisest, erinevate kategooriate kasutamisest ja mõtlemisest erisuguste mudelite vahendusel.

Niisiis ei ole filosoofia empiiriline uurimus, millegi oleva või olnu või veel tuleva kriitiline vaatlus – viimane on tavamõistuse teadmiste ja tõekspidamiste ning loodusteaduste meetodite valdkond. Samas ei ole see ka formaalne deduktsioon, nagu on matemaatika või loogika. Filosoofia aineks pole enamasti kogemuse materjal, vaid selle nägemise viisid, need püsivad või poolpüsivad kategooriad, mille abil kogetut käsitatakse ja liigitatakse. Eesmärk *contra* mehaaniline põhjuslikkus, organism *contra* pelgad koondised, süsteemid *contra* pelk kooslus, aegruumiline kord *contra* ajatu olemine, kohus *contra* himu, väärtus *contra* fakt – need on kategooriad, mudelid, prillid. Mõned neist on niisama vanad nagu inimlik kogemus, teised on kaduvamad. Kaduvamate puhul omandavad filosoofi probleemid dünaamilisema, ajalikuma ilme. Eri ajastutel tekivad erisugused mudelid ja toestikud ühes neile iseloomulike küsitavustega ja keerdsõlmedega. Juba mainitud kaasaegsed probleemid füüsika seletavas toestikus on üks näide. Ent on veel teisi näiteid, mis mõjutavad peale füüsikute ja teiste eriteadlaste ka kõikide uuriva vaimuga inimeste mõtlemist.

Poliitikas näiteks on inimesed püüdnud vormida oma ühiskondliku olemise käsitust mitmesuguste mudelite põhjal: Platon, arvatavasti Pythagorase eeskujul, püüdis ühel ajajärgul koostada oma teooriat inimese loomusest, selle omadustest ja eesmärkidest geomeetrilise malli järgi, arvates selles leiduvat seletuse kõigele olemasolevale. Järgnesid Aristotelese bioloògiline mall; mitmesugused kristlikud kujundid, mida leidub ohtralt niihästi kirikuisade kirjutistes kui ka Vanas ja Uues Testamendis; analoogia perekonnaga, mis toob valguskeskmesse need inimsuhted, mis pole tuletatavad mehhanistlikust mudelist (näiteks Hobbesi omast); võrdlus lahingmarsil armeega ühes rõhuasetusega niisugustel väärtustel nagu lojaalsus, pühendumus ja kuulekus, mis on vajalikud vaenlase võitmiseks ja purustamiseks (idee, millega sedavõrd palju on mängitud Nõukogude Liidus); arusaam riigist kui kokkupõrkeid ära hoidvast ja omandit hooldavast liikluspolitseinikust ja öövalvurist, millele paljuski toetub individualistlik ja liberaalne mõttelaad; arusaam riigist kui millestki hoopis enamast: ühist taotlust teenivate üksikisikute suurest ühistegelikust ettevõttest, millel on oma olemasolu tõttu õigus sirutuda igasse inimkogemuse salasoppi – käsitus, mis paljuski ilmestas üheksateistkümnenda sajandi "orgaanilist" mõttelaadi; parajasti moes olevad psühholoogiast või mänguteooriast üle võetud süsteemid – kõik need ongi mudelid, mille abil inimesed, inimrühmad,

ühiskonnad ja kultuurid on vorminud käsitusi kogetavast.

Sageli tuleb nende mudelite vahel ette kokkupõrkeid; mõne sobimatus ilmneb selles, et ta jätab arvesse võtmata liiga paljud kogetava tahud ning selline mudel asendatakse omakorda uute mudelitega, mis rõhutavad seda, millest eelmised on mööda vaadanud, aga võivad omakorda ähmastada eelmiste poolt juba selgitatud asju. Filosoofia ülesanne – sageli raske ja vaevaline – on eraldada ja päevavalgele tuua need varjatud kategooriad ja mudelid, mille abil inimolendid mõtlevad (see tähendab, nende sõna-, kujundi- ja muu sümbolikasutus), näidata, mis on neis ebaselget või vasturääkivat, välja tuua nendevahelised vastuolud, mis takistavad sobivamate teede rajamist kogemuse korrastamiseks, kirjeldamiseks ja seletamiseks (sest igasugune kirjeldus, nagu ka seletus, eeldab mingit mudelit, mille abil toimub kirjeldamine ja seletamine), ja seejärel, juba veel "kõrgemal" tasandil, uurida selle tegevuse enda olemust (epistemoloogia, filosoofiline loogika, keeleline analüüs) ning tuua päevavalgele need peitmudelid, mis toimivad selles teiseses tegevuses, filosoofilises tegevuses.

Kui väidetakse vastu, et kõik see tundub väga abstraktne ja kaugel igapäevakogemusest ega puuduta küllaldaselt tavaliste inimeste peamisi huve – õnne, õnnetust ja saatust üldse –, siis tuleb vastata, et süüdistus on vale. Inimesed ei saa elada, ilma et püüaksid kõiksust kirjeldada ja seletada. Mudelid, mida nad

selles tegevuses kasutavad, mõjutavad igal juhul põhjalikult nende elu, ja kõige enam siis, kui nad neid ei teadvusta; suur osa inimeste hädadest ja võimetusetundest tuleneb mehaanilisest või teadvustamatust, aga ka tahtlikust mudelite kohaldamisest seal, kus need ei tööta. Kes oskaks öelda, kui palju kannatusi on põhjustanud orgaanilise mudeli priiskav kasutamine poliitikas või riigi võrdlemine kunstiteosega või teisalt diktaatori kujutamine innustatud eluskulptorina totalitarismi teoreetikute poolt meie oma kaasajal? Kes teab, kui palju head ja kui palju kurja on varasematel aegadel teinud isaliku autoriteedi eeskujule rajatud metafooride ja mudelite liialdatud kohaldamine ühiskondlikele suhetele, iseäranis riigivalitsejate suhetele alamatega ja vaimulikkonna suhetele ilmikutega?

Kui üldse leidub lootust mõistuspärasele elukorraldusele maakeral või inimrühmi lahutavate huvide õiglasele arvestamisele – mis on hädavajalik eeldus, kui tahetakse ära aimata nende huvide toimet ning vastasmõju ja selle tagajärgede väljendusi, leidmaks elujõulisi kompromisse, mis võimaldaksid inimestel edasi elada ja rahuldada oma soove, tallamata seejuures jalge alla teiste samavõrd olulisi soove ja vajadusi –, siis rajaneb see nende ühiskondlike, kõlbeliste ja poliitiliste mudelite ning eelkõige nende pinnaaluste metafüüsiliste mallide päevavalgele toomisel, milledest kõnealused mudelid võrsuvad, sihiga uurida, kas need on kõlblikud täitma oma ülesannet.

Filosoofide jääv ülesanne on käsitleda kõike seda, mis ei tundu haaratav teaduslike meetodite või igapäevase vaatluse abil, s. t. kategooriaid, mõisteid, mudeleid, mõtlemise ja tegutsemise viise ning iseäranis seda, kuidas need üksteisega põrkuvad, et oleks võimalik luua teistsuguseid, seesmiselt vähem vastuolulisi ja (ehkki see ei ole kunagi täielikult saavutatav) vähem moonutatavaid metafoore, kujundeid, sümboleid ja kategooriasüsteeme. Kahtlemata on mõistlik oletada, et üks segaduse, viletsuse ja hirmu peapõhjusi, olgu nende psüühilised või sotsiaalsed allikad millised tahes, on sõge klammerdumine kulunud arusaamade külge, patoloogiline umbusk mis tahes kriitilist laadi enesevaatluse suhtes, palavikuline pingutus vältida igasugust mõistuslikku analüüsi, millest ja milleks me elame.

See ühiskondlikus mõttes ohtlik, intellektuaalses mõttes raske, sageli piinarikas ja tänamatu, aga alati tähtis töö jääb ikka filosoofidele, ükskõik kas nad tegelevad loodusteadustega, kõlbeliste, poliitiliste või eranditult isiklike teemadega. Filosoofia siht on alati sama – aidata inimestel ennast mõista ja toimetada päevavalges, mitte käsikaudu pimeduses.

VABADUSE KAKS MÕISTET

—

Inauguratsiooniloeng
Oxfordi Ülikoolis 31. oktoobril 1958;
samal aastal välja antud
Clarendon Pressi kirjastuse
poolt

Kui inimestel kunagi ei tekiks lahkarvamusi elu eesmärkide üle, kui meie esivanemad oleksid jäänud muretuna elama Eedeni aeda, siis vaevalt oleks kõik see uurimistöö, millega tegeleb Ühiskonnateaduste ja Poliitikateooria Chichele õppetool, üldse mõeldav. Sest need uuringud sünnivad ja saavad toitu ebakõladest. Mõnigi võib seada selle kahtluse alla ja väita, et isegi pühaku loomuga anarhistide kogukonnas, kus ülima eesmärgi küsimuses ei saa tekkida mingeid konflikte, võib ikkagi üles kerkida poliitilisi probleeme, näiteks põhiseaduse või seadusloome alaseid vaidlusi. Aga säärane vastuväide põhineb eksiarusaamal. Kus on saavutatud kokkulepe taotluste osas, seal jäävad alles üksnes küsimused vahenditest, ning need ei ole poliitilised, vaid tehnilised, see tähendab on lahendatavad asjatundjate või masinate poolt nagu erimeelsused inseneride või arstide vahel. Nimelt seetõttu ei ole neil, kes usuvad mingisse vägevasse, maailma pööravasse nähtusesse nagu mõistuse lõplik võit või proletaarne revolutsioon, muud võimalust kui olla veendunud, et kõik poliitilised ja kõlbelised probleemid muutuvad sedakaudu taandatavaks tehnoloogilistele. Just seda pidasidki silmas Saint-Simon oma kuulsa fraasiga inimeste üle valitsemise asendamisest asjade üle valitsemisega ja marksistlikud ettekuulutused riigi hääbumisest ja inimsoo tõelise ajaloo algusest. Need, kelle meelest spekuleerimine täiusliku ühiskondliku harmoonia teemal on asjatu fantaasiamäng, nimetavad niisugust hoiakut utoopiliseks. Sellegipoo-

lest oleks vist andeksantav, kui Marsilt tulnud ja ükskõik millisesse tänapäeva Briti – või Ameerika – ülikooli sattunud külalisel tekiks mulje, et siinsete õpetlaste tegevus sarnaneb vägagi seda laadi süütu idülliga, arvestades seda, kui kasin on elukutseliste filosoofide tõsine tähelepanu poliitika fundamentaalprobleemidele.

Ometi on see ühtaegu nii üllatav kui ohtlik. Üllatav seepärast, et uusima ajaloo vältel pole vist veel kordagi olnud aega, kus sedavõrd paljude inimeste arusaamad ja otseselt elu, nii Idas kui Läänes, oleks pidanud fanaatiliste ühiskondlike ja poliitiliste õpetuste tõttu läbi tegema sedavõrd põhjalikke muudatusi, kohati vägivaldseid vapustusi. Ohtlik seepärast, et kui ideedele ei pööra tähelepanu inimesed, kes peaksid nendega tegelema – teisisõnu inimesed, kes on koolitatud ideedest kriitiliselt mõtlema –, siis mõnikord omandavad need ohjeldamatu energia ja vastupandamatu võimu inimhulkade üle, mis võib muutuda liiga talitsematuks, et seda mõistuspärase kriitikaga mõjutada. Rohkem kui sada aastat tagasi hoiatas saksa luuletaja Heine prantslasi alahindamast ideede mõjuvõimu: professorikabineti vaikuses välja hautud filosoofilised mõisted võivad hävitada terve tsivilisatsiooni. Ta nimetas Kanti "Puhta mõistuse kriitikat" mõõgaks, millega raiuti pea maha Euroopa deismil, kõneles Rousseau teostest kui verega määritud sõjariistast Robespierre'i käes, millega hävitati vana kord, ja kuulutas ette, et kunagi pöördub Fichte ja Schellingi romantiline usk nende fanaatiliste saksa järgijate

käes – kohutavate tagajärgedega – Lääne liberaalse kultuuri vastu. Faktid ei ole seda ennustust just ümber lükanud; kui aga professorite käsutada on tõepoolest säärane saatuslik võim, siis kas pole mitte nii, et ainult teised professorid või vähemasti teised mõtlejad (ja mitte valitsused ega Kongressi komiteed) on suutelised neid relvituks tegema?

Meie filosoofid tunduvad olevat kummalisel kombel teadmatuses oma seesuguse tegevuse laastavatest tagajärgedest. Võimalik et parimad neist, joovastatuna oma suurepärastest saavutustest abstraktsemates ainevaldades, vaatavad põlgavalt valdkonnale, kus pöördeliste avastuste tegemise tõenäosus on väiksem ja ka piinlikult täpse analüüsi võime on hoopis väiksema tõenäosusega tasuv. Aga hoolimata kõikidest sõgeda skolastilise pedantsuse jõupingutustest neid eraldada, on poliitika ikka lahutamatult põimunud kõikide teiste filosoofilise mõttearenduse vormidega. Jätta poliitilise mõtte valdkond tähelepanuta seetõttu, et sealne ebapüsiv ja ähmaste piiridega ainestik ei ole kindlate mõistete, abstraktsete mudelite ning loogikas ja lingvistilises analüüsis rakendatavate peente instrumentide abil käsitletav – nõuda filosoofialt metodoloogilist ühtsust ja heita kõrvale kõik, millega meetod hästi toime ei tule –, tähendab üksnes viskumist algeliste ja kriitikavabade poliitiliste veendumuste meelevalda. Ainult väga vulgaarne ajalooline materialism võib mööda vaadata ideede võimust ja väita, et ideaalid on vaid materiaalsete huvide katteva-

ri. Võib ju olla, et ilma ühiskondlike jõudude surveta oleksid poliitilised ideed surnult sündinud, küll aga on kindel, et kui nimetatud jõud ei rüüta end ideedega, siis jäävad nad silmituks ja sihituks.

See tõde ei ole kõndinud mööda sugugi kõikidest Oxfordi õppejõududest, ka mitte meie päevil. Just seetõttu, et ta on mõistnud poliitiliste ideede tähtsust nii teoorias kui praktikas ja pühendanud oma elu nende ideede analüüsimisele ja tutvustamisele, on selle õppetooli esimesel hoidjal olnud sedavõrd suur mõju ümbritsevale maailmale. Douglas Cole'i nime tuntakse kõikjal, kus leidub inimesi, kellel on südamel poliitilised või ühiskondlikud vaidlusküsimused. Tema kuulsus ulatub märksa kaugemale selle ülikooli ja selle maa piiridest. Olles täiesti sõltumatu, aus ja julge poliitiline mõtleja, ebatavaliselt selge väljenduslaadiga ja sõnaosav kirjanik ja kõnemees, luuletaja ja prosaist, erakordselt andekas õpetaja ning ideede innustaja [*animateur des idées*], on ta eelkõige inimene, kes kogu oma elu jooksul on söakalt toetanud põhimõtteid, mis mitte alati kõige populaarsemad pole olnud ning seisnud vankumatult õigluse ja tõe eest, sageli väga keerulistes ja ebasoodsates tingimustes. Nimelt neid omadusi tunneb maailm selle äärmiselt anderikka ja loomingulise inglise sotsialisti puhul kõige enam. Mitte vähem tähelepanuväärne ja vahest eriti iseloomulik on tema puhul see, et avaliku positsiooni saavutamiseks ei ole ta ohverdanud oma loomupärast inimlikkust, tunnete spontaansust, ammendamatut

isiklikku headust ja ennekõike kirglikku ja hoolast pühendumust – pühendumust, millele on toeks olnud mitmekülgne haridus ja muinasjutuline mälu – oma kutsumusele jagada õpetust igaühele, kes vähegi soovib õppida. Mul on suur rõõm ja au püüda kokku võtta enda ja paljude teiste inimeste tunded selle Oxfordi suurkuju suhtes, kelle kõlbelised ja vaimsed omadused on raudvaraks tema maale ning õigluse ja inimestevahelise võrdsuse üritusele kõikjal maailmas.

Just temalt, või vähemasti tema kirjutistest, on paljud minu põlvkonnakaaslased Oxfordis saanud teadmise, et poliitikateooria on üks kõlblusfilosoofia harusid, mis algab kõlbeliste käsituste tuvastamisest või kohaldamisest poliitiliste suhete sfääris. Ma ei arva, nii nagu vist uskusid mõned idealistlikud filosoofid, et kõik ajaloolised liikumised või inimestevahelised konfliktid on taandatavad ideede või vaimsete jõudude liikumistele või konfliktidele, ega isegi, et nad on nende tagajärg (või ilming). Aga ma olen kindel (ja ma ei usu, et professor Cole mulle vastu vaidleks), et sääraste liikumiste ja konfliktide mõistmiseks tuleb eelkõige mõista neis väljenduvaid ideid ja ellusuhtumisi, mis ainsana muudavad säärased liikumised osaks inimeste ajaloost, eristades neid pelkadest loodusnähtustest. Poliitilised väljendid, käsitused ja sammud on arusaadavad ainuüksi nendega opereerijate seas erimeelsusi põhjustavate vaidluspunktide kontekstis. Seega võib juhtuda, et meie endi suhtumised ja teod jäävad meile ähmaseks, kui me ei

mõista ümbritseva maailma peamisi vaidluspunkte. Suurim nendest vaidluspunktidest on kasvanud avalikuks sõjaks kahe ideedesüsteemi vahel, millest kumbki pakub oma vastust poliitika ammusele võtmeküsimusele – küsimusele kuuletumisest ja sundusest. Miks minul (või kellelgi teisel) tuleks kuuletuda kellelegi teisele? Miks ma ei peaks elama, nagu mulle meeldib? Kas ma pean kuuletuma? Kui ma ei kuuletu, kas mind võidakse sundida? Kes seda võib ja mis piirini ja mille nimel ja mis otstarbel?

Vastuste põhjal, mis laekuvad küsimusele sunni lubatavast ulatusest, võib tänapäeva maailmas eristada kaht vastandlikku vaateviisi, millest kummalgi on väga arvukalt poolehoidjaid. Seetõttu näib mulle, et kõnealune vaidluspunkt väärib käsitlust igast kandist.

I

Inimest sundida tähendab võtta temalt vabadus – vabadus millest? Peaaegu iga viimne kui kõlblusõpetaja inimkonna ajaloos on kõnelnud vabadusest ülistavalt. Nii nagu õnnel ja headusel, nii nagu loodusel ja tõelusel, on ka antud märksõnal sedavõrd urbne tähendus, et näib leiduvat vähe tõlgendusi, mida see ei mahutaks. Ma ei tahaks kõnelda selle mitmepalgelise sõna ajaloost ega ka selle enam kui kahesajast tähendusest, millele on osutanud ideedeajaloolased. Ma ta-

haksin käsitleda nendest vaid kahte – ent seejuures keskset tähendust, mis on seotud suure osaga inimkonna möödunud ja ma julgeksin öelda, et ka tulevasest ajaloost. Esimene vabaduse poliitilistest tähendustest, mida ma (arvukatele pretsedentidele toetudes) nimetan negatiivseks tähenduseks, avaldub vastuses küsimusele "Millises ulatuses tuleks subjektil – isikutel või isikute rühmal – võimaldada teha seda või olla see, milleks ta on suuteline, ilma teiste isikute sekkumiseta?". Teine, mida ma nimetan positiivseks tähenduseks, avaldub vastuses küsimusele "Millest või kellest lähtub kontroll või sekkumine, mis võib määrata kellegi tegema pigem seda või olema pigem see kui midagi muud?". Küsimused on selgesti erinevad, ehkki vastused neile võivad osalt kattuda.

KÄSITUS NEGATIIVSEST VABADUSEST

Tavaliselt öeldakse, et ma olen vaba sedavõrd, kui minu tegevusse ei sekku ükski teine inimene või inimühendus. Selles mõttes on poliitiline vabadus lihtsalt see jaosmaa, mille piires inimene võib tegutseda, ilma et teised seaksid talle tõkkeid. Kui teised

takistavad mind tegemast seda, mida ma muidu võiksin teha, siis olen ma sellevõrra vähem vaba, kui aga nimetatud jaosmaad kärbitakse kellegi teise tahtel üle teatava miinimumpiiri, siis võib öelda, et minu suhtes rakendatakse sundi või koguni orjastamist. Kummatigi ei laiene sunni märksõna kõikidele võimetuse juhtumitele. Kui ma ütlen, et ma ei saa hüpata rohkem kui kümne jala kõrgusele, või lugeda, sest olen pime, või ei suuda mõista Hegeli hämaramaid lehekülgi, siis oleks pentsik väita, et ma olen seetõttu kuidagi orjastatud või sunni all. Sund tähendab teiste inimeste tahtlikku sekkumist sellel jaosmaal, mille piires ma muidu võiksin tegutseda. Poliitilisest vabadusest jääb puudu ainult sellel inimesel, kelle sihtide saavutamist takistavad teised inimesed.[1] Ainuüksi suutmatus mingit sihti saavutada ei ole poliitilise vabaduse puudumine.[2] See ilmneb hästi sääraste nüüdisaja väljendite kasutuses nagu "majanduslik vabadus" ja selle paariline "majanduslik orjus". Kinnitatakse, ja vägagi veenvalt, et kui inimene on liiga vaene lubamaks endale midagi, mille suhtes puuduvad seaduslikud tõkked – pätsi leiba, ümbermaailmareisi või pöördumist kohtu poole –, siis on ta selle saamiseks sama vähe vaba kui sel juhul, kui see oleks seadusega keelatud.

1 Mõistagi ei soovi ma seejuures vihjata, et ka ümberpöördu oleks tõsi.

2 Seda rõhutas väga selgelt Helvétius: "Vaba inimene on inimene, kes ei ole raudu pandud, ei viibi vangistuses ega pea orja kombel hirmu tundma karistuse ees ... mitte lennata nagu kotkas ega ujuda nagu vaal ei ole vabaduse puudumine."

Kui minu vaesus oleks haigus, mis takistab mul osta leiba või tasuda ümbermaailmareisi eest või pääseda oma murega kohtulaua ette, nii nagu lonkamine takistab mind jooksmast, siis ei nimetataks seda vaegvõimet vabaduse, liiati veel poliitilise vabaduse puudumiseks. Ainult siis, kui ma arvan oma võimetuse antud asju saada tulenevat teiste inimeste sisseseatud korraldusest, mille puhul mind, erinevalt teistest, takistatakse omamast nende eest tasumiseks küllaldaselt raha, pean ma end sunni või orjuse ohvriks. Teisisõnu on märksõna selline kasutus seotud konkreetse ühiskondlik-majandusliku teooriaga minu vaesuse või nõrkuse põhjuste kohta. Kui vajakajäämine minu materiaalsetes vahendites tuleneb vajakajäämisest minu vaimsetes või füüsilistes võimetes, siis ma hakkan rääkima oma vabaduse röövimisest (mitte lihtsalt vaesusest) ainult sel juhul, kui ma tunnistan nimetatud teooriat.[3] Kui ma peale selle usun, et minu hädapõlve põhjus on konkreetses süsteemis, mida ma pean ebaõiglaseks või ülekohtuseks, siis ma räägin majanduslikust orjusest või rõhumisest. "Mitte asjade loomulik seis, vaid ainult halb tahe on see, mis meid raevu ajab," ütles Rousseau. Rõhumise kriteeriumi moodustab see osa, mille ma oma soovide täitmatuses omistan teistele inimestele – otseselt või kaudselt, teadlikult või mitte. Selles mõttes vabaduse all pean

3 Marksistlik käsitus ühiskonnas toimivatest seaduspärasustest on mõistagi selle teooria tuntuim versioon, samas aga etendab see olulist osa ka mitmetes kristlikes ja utilitaristlikes ning kõikides sotsialistlikes õpetustes.

ma silmas teiste sekkumatust. Mida avaram on jaosmaa, kus sekkumist ei esine, seda avaram on minu vabadus.

Nimelt seda pidasid antud sõna kasutades silmas inglise klassikalised poliitilised filosoofid.[4] Selles suhtes, kui avar see jaosmaa saab olla või peaks olema, läksid nende arvamused lahku. Nad oletasid, et see ei saa olla piiramatu, sest muidu tekiks olukord, kus kõigil inimestel oleks võimalik pidurdamatult sekkuda kõigi teiste ellu, selline "loomulik" vabadus aga viiks ühiskondliku kaoseni, kus inimeste hädapärased vajadused jääksid rahuldamata või nõrkade vabadused tallataks jalge alla tugevate poolt. Kuna nad panid tähele, et inimeste eesmärkide ja tegevuste vahel puudub igasugune iseeneslik harmoonia, ja kuna nad (olgu nende õpetused ametlikult millised tahes) väärtustasid kõrgelt ka teisi sihte nagu näiteks õiglus, õnn, kultuur, turvalisus või võrdsus nii- või naasuguses ulatuses, siis olid nad valmis vabadust teiste väärtuste ja õigupoolest ka vabaduse enda huvides kärpima. Oleks ju selleta olnud võimatu luua nende silmis soovitavat ühiskonda. Seetõttu eeldavad need mõtlejad inimeste vaba tegevuse jaosmaa piiramist seadustega. Samas aga eeldavad iseäranis sääraseid tegevusvabaduse pooldajad nagu Locke ja Mill Inglismaal ning Constant ja Tocqueville Prantsusmaal ka seda, et kehtiks teatav isikliku vabaduse alammäär, mille puutumatust ei tohi mingil juhul rikkuda, sest kui seda ahendatakse, jääb üksikisikul liiga vähe ruumi oma loomulike võimete arendamiseks isegi sellel minimaalsel määral, mis on hädavajalik, et taotleda ja kasvõi taibata neid paljusid eesmärke, mida inimsugu peab heaks või õigeks või pühaks. Siit järeldub, et on tarvis tõmmata rajajoon eraelu ja avaliku autoriteedi jaosmaa vahele. Selle üle, kuhu nimetatud joon tõmmata, on vaieldud ja kõvasti kaubeldud. Inimesed on paljuski üksteisest sõltuvad ja kellegi tegevus ei ole sedavõrd täielikult eraviisiline, et ei satuks kunagi ja kuidagi ristakuti kellegi teise eluga. "Haugi vabadus on lepamaimude surm"; ühtede vabadus oleneb paratamatult teiste tagasihoitusest. "Oxfordi professori vabadus," nagu mujal on teadaolevalt öeldud, "on vägagi erinev Egiptuse põllumehe vabadusest."

Antud väide viitab millelegi, mis on ühtaegu tõene ja oluline, fraasina aga pole ta muud kui lihtsalt poliitiline sõnakõlks. On tõsi, et pakkuda poliitilisi õigusi või tagatisi riikliku vahelesegamise vastu inimestele, kes on poolenisti alasti, kirjaoskamatud, alatoidetud ja haiged, on nende seisundi üle irvitamine: sellised inimesed vajavad kõigepealt arstiabi või haridust, et oma vabaduse kasvu mõista või mingilgi moel kasutada. Mis loeb vabadus neile, kellel pole võimalik seda kasutada? Kui puuduvad tingimused vabaduse kasuta-

4 "Vaba inimene," ütles Hobbes, "on see, keda ei segata tegemast seda, mida ta tahab teha." Seadus on alati "kammits", isegi kui see kaitseb teid sattumise eest antud seaduse omadest veelgi raskematesse ahelatesse, näiteks mõne repressiivsema seaduse või tava, omavolilise despootia või kaose küüsi. Umbes sedasama väidab ka Bentham.

miseks, mida on siis vabadus väärt? Esmatähtis enne-kõike: nagu üheksateistkümnendal sajandil kuulutas üks vene radikaalne kirjanik, on olukordi, kus paar saapaid on olulisem Shakespeare'i teostest; isiklik vabadus ei ole sugugi kõikide esmane vajadus. Sest vabadus ei ole pelgalt igasuguse surve puudumine; sellise seletusega kaasneks inflatsioon sõna tähenduses, see muutuks ühtaegu liiga suureks ja liiga väikeseks. Egiptuse põllumees vajab rõivaid ja ravimeid enne ja rohkem kui isiklikku vabadust, kuid see minimaalne vabadus, mida ta vajab täna, ja see suurem vabadus, mida ta võib vajada homme, ei ole mingi eriline, temale ainuomane vabaduseliik, vaid ikka seesama, mis on olemas professoreil, kunstnikel ja miljonäridel.

Lääne liberaalide südametunnistust ei rõhu minu arvates nägemus, et vabadus, mille poole inimesed püüdlevad, on vastavalt nende ühiskondlikule või majanduslikule seisundile erinev, vaid hoopis see, et vähemus, kellel see vabadus on olemas, on selle saavutanud ilmaolijate tohutu enamiku ekspluateerimise teel või vähemasti tollest enamikust mööda vaadates. Nad usuvad, ja mitte ilmaasjata, et kui isiklik vabadus on inimeste ülim eesmärk, siis ei tohi seda kelleltki ära võtta, kõige vähem aga tohiksid ühed nautida seda teiste arvel. Vabaduslik võrdsus: mitte teha teistele seda, mida ma ei peaks tähtma, et nad teeksid minule; võla tasumine neile, kes ainsana on teinud võimalikuks minu vabaduse või majandusliku edu või vaimuvalgustuse; õiglus oma lihtsaimas ja kõige üldkehtivamas tähenduses – need on liberaalse kõlbluse põhialused. Vabadus ei ole inimsoo ainus siht. Ma võin vene kriitiku Belinski kombel öelda, et kui vabadus on võetud teistelt – kui minu vennad peavad elama vaesuses, kõntsas ja ahelates –, siis ei vaja seda minagi, vaid tõrjun selle kahel käel ja pean lõpmata palju paremaks jagada nende saatust. Ent terminoloogiline segadus ei paranda asja. Kisendava ebavõrdsuse või massilise viletsuse ärahoidmiseks olen ma valmis oma vabaduse osalt või täielikult ohverdama: ma võin teha seda vabatahtlikult, ent see, millest ma õigluse, võrdsuse või inimarmastuse nimel loobun, on ikkagi vabadus. Küllap ma tunneksin end süüdi, ja õigustatult, kui ma ei oleks teatavates tingimustes valmis sellist ohvrit tooma. Aga ohverdus ei saa olla ohverdatava, see tähendab vabaduse kasv, ükskõik kui suur ka oleks antud juhul kõlbeline tarve või hüvitus. Iga asi on täpselt tema ise: vabadus on vabadus, mitte võrdsus, erapooletus, õiglus või kultuur – või inimlik õnn või rahulik südametunnistus. Kui minu, minu klassi või rahvuse vabadus rajaneb paljude teiste inimeste viletsusel, siis on süsteem, mis niisugust asjadeseisu soodustab, ebaõiglane ja ebakõlbeline. Kui ma aga kärbin oma vabadust või loobun sellest, et vähendada säärasest ebavõrdsusest tingitud häbi, suurendamata sellega oluliselt teiste isiklikku vabadust, siis leiab aset kadu vabaduse absoluutkoguses. Seda võib hüvitada õigluse või õnne või rahu kasv, ent kadu jääb, ja väita, nagu oleks minu "liberaalne", isiklik vabadus

küll läinud, ent mingi teist laadi vabadus – "ühiskondlik" või "majanduslik" – seeläbi suurenenud, oleks eri väärtuste segiajamine. Ometi on tõsi, et ühtede vabadust tuleb mõnikord kitsendada, et tagada vabadus teistele. Mis põhimõttel seda teha? Kui vabadus on püha ja puutumatu väärtus, siis ei saa sellist põhimõtet olemas olla. Üks neist kahest teineteisele vastukäivast reeglist või põhimõttest peab, vähemasti praktikas, järele andma, kusjuures sugugi iga kord ei ole vastavad kaalutlused selgesti sõnastatavad, rääkimata mingite reeglite või üldkehtivate käitumisjuhiste kehtestamisest. Ja ikkagi tuleb see kompromiss leida.

Filosoofid, keda iseloomustab optimistlik vaade inimloomusele ja usk inimsoo pürgimuste harmoniseerimise võimalikkusesse, nagu Locke ja Adam Smith ja hetketi ka Mill, olid veendunud, et ühiskondlikku harmooniat ja edukäiku on võimalik ühitada olukorraga, kus eraelu tarbeks oleks varutud avar jaosmaa, millele nii riigil kui mis tahes muul autoriteedil oleks juurdepääs keelatud. Hobbes ja tema mõttekaaslased, eriti konservatiivsemad ja reaktsioonilisemad nende seast, vaidlesid vastu, et kui soovitakse vältida inimeste üksteisehävitamist ja ühiskondliku elu muutumist ürglaaneks või näljakõrbeks, siis tuleb inimeste vaoshoidmiseks tarvitusele võtta tugevamad ettevaatusabinõud: tema soovis vastavalt laiendada keskvõimu kontrolli ja piirata üksikisiku tegevusvälja. Mõlemad pooled olid siiski ühel meelel,

et mingi osa inimolelusest peab jääma ühiskondlikust kontrollist sõltumatuks. Sissetung sellele turvaalale, olgu see ala kui tahes väike, oleks despootia. Kõige sõnakam kõikidest vabaduse ja eraelu kaitsjatest, Benjamin Constant, kes polnud unustanud jakobiinide diktatuuri, kuulutas, et vähemasti usu-, arvamus- ja eneseväljendusvabadus ning varanduslik vabadus peavad olema kindlalt kaitstud meelevaldse rikkumise eest. Jefferson, Burke, Paine ja Mill koostasid erinevaid isikuvabaduste loetelusid, aga autoriteedi välistamise põhjendus jääb alati sisuliselt samaks. Me peame säilitama minimaalse isikliku vabaduse jaosmaa, et mitte "alandada või maha salata oma loomust". Me ei saa jääda absoluutselt vabaks, vaid peame loovutama osa vabadusest, et alal hoida muud. Täielik allaheitlikkus aga on enesele vastutöötamine. Milline siis peab olema see alammäär? See, millest inimene ei saa loobuda, kahjustamata inimloomuse tuuma. Mis moodustab selle tuuma? Millised on selle seatavad standardid? See küsimus on alati tekitanud lõputuid väitlusi ja küllap tekitab edaspidigi. Aga ükskõik millist printsiipi sekkumatuse-jaosmaa piiritlemisel ka järgitaks, olgu selleks loodusõigus, sünnipärased õigused, utilitaarsus, kategooriline imperatiiv oma nõudmistega, ühiskondliku leppe pühadus või mõni tahes muu mõiste, mille abil inimesed on püüdnud oma veendumusi selgitada ja õigustada, vabadus antud tähenduses on alati vabadus *millestki*, sekkumise puudumine teisel pool nihkuvat, ent alati äratuntavat

piiri. "Ainus vabadus, mis väärib oma nime, on vabadus taotleda hüveolu omal viisil," nagu ütles selle vabaduse kuulsaim eestvõitleja. Kui see on nii, kas on siis sunnil üldse mingit õigustust? Mill ei kahelnud, et on. Kuna õiglus nõuab, et igal üksikisikul oleks õigus vabaduse alammäärale, tuleb paratamatult kõiki teisi, vajaduse korral jõuga, tagasi hoida kelleltki seda ära võtmast. Õigupoolest nähtigi seaduste ainsa funktsioonina just seda laadi kokkupõrgete ärahoidmist: riik oli taandatud, nagu Lassalle põlglikult väljendus, öövahi või liikluspolitseiniku ülesannetesse.

Miks oli isikuvabaduse kaitse Milli jaoks sedavõrd püha? Oma kuulsas essees ta kinnitab, et kui inimestel ei lasta "rajal, mis puudutab ainuüksi neid endid" toimida nii, nagu nad soovivad, on tsivilisatsiooni edenemine võimatu: tõde ei jõua päevavalgele ideede vabaturu puudumise tõttu; pole kohta spontaansusele, originaalsusele, vaimsusele, teadvuse energiale ega kõlbelisele julgusele. Ühiskond põrmustatakse "kollektiivse keskpärasuse" taaga all. Kõik värvikas ja eriline põrmustatakse kombekohasuse taaga, inimeste püsiva konformsusekalduvuse all, mis sigitab ainult "kängunud talente", "äbarikke ja kitsarinnalisi", "piiratud ja vildakaid" inimolevusi. "Paganlik enese maksmapanek on niisama väärtuslik nagu kristlik enesesalgamine." "Kõik eksisammud, mida inimene võib korda saata nõuandeid ja hoiatusi kuulamata, ei ole kaugeltki nii ränk pahe kui see, et lastakse teistel

endale ette kirjutada, mis on hea." Vabaduse kaitsebarjääri moodustab negatiivne tarvidus – tõrjuda sekkumine. Ähvardada inimest karistusega, kui ta ei nõustu elama nii, et tal puudub võimalus valida tarvidusi, sulgeda tema ees kõik uksed peale ühe, ükskõik kui ülevad ka oleksid selle lävelt avanevad väljavaated või kui heasoovlikud korraldajate kavatsused, tähendab patustada tõe vastu, et tegu on inimesega, omaenda elu elava olendiga. Nimelt nii on vabadust näinud kõik uusaegse maailma liberaalid alates Erasmusest (mõni ütleks, et Occamist) kuni meie päevini välja. Kõik väljaastumised kodanikuvabaduste ja üksikisiku õiguste kaitseks, kõik protestid ekspluateerimise ja alavääristamise, riigivõimu kuritarvituste ning tavade või organiseeritud propaganda massihüpnoosi vastu on saanud alguse sellest individualistlikust ja palju vaieldud inimesekäsitusest.

Kõnealuse seisukoha puhul võib märkida kolme asjaolu. Esiteks segab Mill kokku kaks omaette arusaama. Üks on see, et igasugune sund, kuivõrd see nurjab inimeste soove, on iseenesest halb, ehkki seda võib vaja minna teiste, suuremate pahede ärahoidmiseks; kuna aga sekkumatus, mis on sunni vastand, on iseenesest hea, ehkki mitte ainus hüve. See on negatiivne vabadusekäsitus klassikalisel kujul. Teine on see, et inimesed peaksid püüdma avastada tõde või arendada teatavat tüüpi loomuomadusi, mida Mill tunnustas – kriitikameelt, originaalsust, loomingulisust, iseseisvust, kasvõi ekstsentrilisuseni ulatuvat

mittekonformsust ja nii edasi –, ning et tõde on võimalik leida ja sääraseid loomuomadusi kasvatada ainult vabaduse tingimustes. Mõlemad on liberaalsed seisukohad, aga nad ei ole samastatavad ja nende seos on parimal juhul empiiriline. Keegi ei väidagi, et tõde, vabadus või eneseväljendus saaks õitseda seal, kus kogu inimmõte on põrmustatud dogmadest. Ajalugu aga tõendab (nagu oma kaalukas vasturünnakus Millile osutas James Stephen oma teoses "Vabadus, võrdsus, vendlus"), et ausus, tõearmastus ja kirglik individualism esinevad vähemasti niisama sageli karmilt distsiplineeritud kogukondades, nagu näiteks Šoti ja Uus-Inglismaa kalvinistlike puritaanide seas või sõjaväelise distsipliini tingimustes, kui sallivamates või neutraalsemates ühiskondades; ja kui see on nii, siis muutub Milli veene vabadusest kui inimvaimu arengu vältimatust tingimusest alusetuks. Kui tema kaks sihti osutuksid ühitamatuks, seisaks Mill julma dilemma ees, rääkimata juba ülejäänud raskustest, mis tulenevad tema mõtteviisis sisalduvatest vasturääkivustest range utilitarismiga ja isegi tema oma inimsõbraliku variandiga sellest.[5]

5 See on lihtsalt järjekordne näide väga väheste eranditega peaaegu kõigil mõtteteadlastel esinevast loomupärasest kalduvusest arvata, et kõik asjad, mis on nende meelest head, on tingimata vahetult seotud või vähemasti kuidagi ühitatavad. Mõtteajalugu on nagu rahvaste ajalugugi tihedalt täis näiteid vastuoluliste või vähemasti ühitamatute algete kunstlikust haakimisest ühte despootlikku süsteemi või nende koospüsimisest mingist ühisest vaenlasest tuleneva hädaohu ees. Ükskord oht möödub ja liitlaste vahel tekivad konfliktid, mis sageli lammutavad kogu süsteemi, mõnikord inimkonna suureks õnneks.

Teiseks, mõtteviis ise on suhteliselt kaasaegne. Antiikmaailmas puudus peaaegu täiesti arutelu isikuvabaduse kui teadvustatud poliitilise ideaali teemal (eraldi võetuna säärasest vabadusest tegelikkuses). Condorcet oli juba varem märkinud, et roomlaste ja kreeklaste õigussüsteemis puudus käsitus üksikisiku õigustest; sama näib kehtivat ka juudi, hiina ja teiste muistsete tsivilisatsioonide kohta, mida on tundma õpitud hiljem.[6] Isegi läänemaailma uuemas ajaloos on nimetatud ideaal olnud määrav pigem erandi korras. Samuti ei ole vabadus selles tähenduses just sageli saanud hulkade lipukirjaks. Soov vältida vahelesegamist, olla omaette, on olnud kõrge tsivilisatsioonitaseme tunnus nii üksikisikute kui koosluste puhul. Aga eraelu mõiste ise, käsitus isiklike suhete jaosmaast kui millestki määratluse järgi puutumatust, on vaatamata religioossele kasvupinnale oma arenenud kujul vaevalt vanem kui renessanss ja reformatsioon.[7] Ometi oleks selle kadu praegusele tsivilisatsioonile ja tervele kõlbeliste hoiakute süsteemile surmav.

Kolmas asjaolu selle vabadusekäsituse puhul on hoopis tähtsam. Nimelt ei ole vabadus antud tähenduses sugugi ühitamatu teatud liiki autokraatiaga või vähe-

6 Vt. väärtuslikku arutelu sel teemal Michel Villey raamatus "Õigusfilosoofia ajaloo loengud" [*Leçons d'histoire de la philosophie du droit*], kus subjektiivsete õiguste käsituse algeoste otsingul on jõutud tagasi Occami juurde.

7 Kristlik (nagu ka judaistlik ja muhameedlik) usk jumalike või loomulike seaduste absoluutsesse kehtivusse ja kõikide inimeste võrdsusse Jumala palge ees on midagi hoopis muud kui usk vabadusse elada oma parema äranägemise järgi.

masti rahva omavalitsuse puudumisega. Vabadus antud tähenduses huvitub peamiselt kontrolli ulatusest, mitte kontrolli lähteallikast. Nii nagu demokraatia võib tegelikult võtta üksikkodanikult terve hulga vabadusi, mis tal võiksid olemas olla mingi teise ühiskonnakorralduse puhul, nii on ka täiesti mõeldav, et vabameelne despoot võimaldab alamatele ohtralt isiklikku vabadust. Despoot, kes jätab alamatele avara vabaduse-jaosmaa, võib olla ebaõiglane, soosida pööraseimat ebavõrdsust ja mitte põrmugi hoolida korrast, voorustest või teadmistest, kuid eeldusel, et ta ei kitsenda nende vabadust või kitsendab seda vähem kui mitmed teised režiimid, vastab ta Milli eritlusele.[8] Vabadus selles tähenduses ei ole, vähemasti loogiliselt, kuidagi seotud demokraatiaga või rahva omavalitsusega. Rahva omavalitsus võib üldplaanis olla muudest režiimidest paremaks tagatiseks kodanikuvabadustele ja on säärasena leidnud kaitset libertaarlastelt. Ometi pole isikliku vabaduse ja demokraatliku valitsemisvormi vahel mingit mõõdapääsmatut seost. Vastus küsimusele "Kes mind valitseb?" seisab loogiliselt lahus küsimusest "Kui suures osas sekkub valitsus minu ellu?". Nimelt see erinevus moodustabki kokkuvõttes päratusuure vahe negatiivse ja positiivse vabadusemõiste vahel.[9] Sest vabadusmõiste positiivne tähendus

8 Õigupoolest võib ju väita, et Friedrich Suure aegsel Preisimaal või Josef II aegses Austrias olid originaalsed, avara kujutlusvõime ja loova vaimuga inimesed, samuti vähemusrühmad, vähem tagakiusatud seisundis ja kannatasid nii asutiste kui ka tavade surve all vähem kui nii mõneski varasemas või hilisemas demokraatias.

9 "Negatiivne vabadus" on miski, mille ulatust ei ole antud juhul lihtne hinnata. Esmapilgul võib see näida lihtsalt olenevat võimalusest alternatiivide vahel valida. Kummatigi ei ole kõik valikud ühevõrra vabad, mõned aga pole seda üldse. Kui ma totalitaarses riigis piinamise ähvardusel või kasvõi ametikoha kaotuse hirmus reedan oma sõbra, siis ma võin põhjendatult öelda, et minu tegu ei olnud vaba. Sellegipoolest sooritasin ma kahtlemata valiku ja oleksin, vähemasti teoreetiliselt, võinud selle asemel valida surma või piinad või vangistuse. Pelgast alternatiivide olemasolust seetõttu ei piisa, et nimetada minu tegu vabaks antud sõna harilikus tähenduses (ehkki seda võib nimetada tahtlikuks). Minu vabaduse ulatus näib olenevat *a)* sellest, kui palju võimalusi on mulle avatud (ehkki loendamise meetod ei saa siin kunagi olla muud kui impressionistlik. Tegevusvõimalused ei ole diskreetsed üksused nagu õunad, mida on võimalik viimseni nummerdada); *b)* sellest, kui kerge või raske on igat niisugust võimalust tegelikustada; *c)* sellest, kui tähtsad on need võimalused üksteisega võrreldes minu eluliste kavatsuste seisukohalt, võttes arvesse minu iseloomu ja ümbritsevaid olusid; *d)* sellest, kui suurel määral nad kaovad ja tekivad inimeste teadliku tegevuse tulemusel; *e)* sellest, millist väärtust omistab erinevatele võimalustele peale tegu sooritava isiku ka üldine ühiskondlik arvamus tema ümber. Kõik need suurused tuleb "integreerida" ja teha siis järeldus, mis ühelgi juhul ei pruugi olla täpne või vaieldamatu. Vägagi võimalik, et on olemas mitmesuguseid ühismõõduta vabaduse juhtumeid ja määrasid, mida ei saa hinnata ühes ja samas mahuühikute süsteemis. Liiatigi kerkivad ühiskondadest kõneldes üles säärased (loogilises mõttes absurdsed) küsimused nagu "Kas korraldus X mitte ei suurenda hr. A vabadust rohkem kui hr.–de B, C ja D oma ühtekokku?" Samad raskused ilmnevad utilitaarsete kriteeriumide kohaldamisel. Sellegipoolest, eeldusel et me ei nõua täpset mõõtmistulemust, on võimalik küllalt põhjendatult väita, et keskmine Rootsi kuninga alam on tänasel päeval [1958] üldkokkuvõttes märksa vabam kui keskmine Hispaania või Albaania kodanik. Totaalseid elu malle tuleb võrrelda tervikutena ja vahetult, ehkki seejuures on võrdlusmeetodit ja järelduste tõesust raske või võimatu demonstreerida. Ent mõistete ebamäärasus ja kehtivate kriteeriumide paljusus on aine enda, mitte meie ebatäiuslike mõõtmismeetodite või täpselt mõtlemise võimetuse atribuudid.

tuleb päevavalgele siis, kui me ei püüa vastata mitte küsimusele "Mida mul on vabadus teha või olla?", vaid küsimusele "Kellel on minu üle võim?" või "Kes ütleb, mida ma pean tegema või olema ja mida mitte?" Seos demokraatia ja isikliku vabaduse vahel on hoopistükkis kasinam, kui on tundunud nii esimese kui teise arvukatele eestkõnelejatele. Tahtmine ise enda üle valitseda või vähemasti olla osaline oma elu kontrollivas protsessis võib olla niisama tungiv kui soov vaba tegevusvälja järele, ja on küllap ajalooliselt vanem. Aga see, mida kummalgi juhul tahetakse, ei ole üks ja sama asi. Õieti on need sedavõrd erinevad asjad, et see erinevus on lõpuks endaga toonud nüüdismaailma kujundava ränga ideoloogiate võitluse. Sest nimelt positiivne vabaduskäsitus – mitte vabadus millestki, vaid vabadus millekski – eluks konkreetsel seatud viisil – on see, milles negatiivse mõiste poolehoidjad sageli näevad üksnes väljamõeldud kattevarju jõhkrale türanniale.

II
KÄSITUS POSITIIVSEST VABADUSEST

—

Sõna *vabadus* positiivne tähendus tuleneb üksikisiku soovist olla ise enda peremees. Ma soovin, et minu elu ja otsused sõltuksid minust endast, mitte ükspuha millistest välistest jõududest. Ma soovin olla omaenda, mitte teiste inimeste tahteaktide tööriist. Ma soovin olla subjekt, mitte objekt; soovin juhinduda kaalutlustest ja teadlikest eesmärkidest, mis on minu enda omad, mitte alluda teguritele, mis mõjutavad mind nii-öelda väljastpoolt. Ma soovin olla keegi, mitte eikeegi; tegija – see, kes otsustab, mitte see, kelle eest otsustatakse; ise ennast suunav olend, mitte see, kes laseb välismaailmal või teistel inimestel endaga suvaliselt ümber käia nagu eseme või looma või orjaga, kes pole suuteline täitma inimese rolli, see tähendab, ise kavandama oma sihte ja suunda ning neid järgima. Vähemasti osalt pean ma silmas just seda, kui nimetan ennast mõistuslikuks olendiks ja oma mõistust selleks, mis eristab mind kui inimest ülejäänud maailmast. Ma soovin ennekõike teadvustada end mõtleva, tahtevõimelise ja aktiivse olendina, kes kannab oma valikute eest vastutust ja on suuteline neid omaenda ideedele ja eesmärkidele viidates selgi-

tama. Ma tunnen end vabana sinnamaani, kus usun, et olen seda, ja orjastatuna sealtmaalt, kus ma pean möönma, et ma seda ei ole.

Vabadus, mis seisneb ise enda peremeheks olemises, ja vabadus, mis seisneb minu valikute takistamatuses teistest inimestest, võivad pealtnäha tunduda loogiliselt võrdlemisi lähedaste mõistetena – umbes nagu ühe ja sama nähtuse negatiivne ja positiivne määratlus. Ometi on positiivne ja negatiivne arusaam vabadusest ajaloo vältel arenenud eri suundades ja loogika vaatepunktist mitte alati sündsate sammudega, kuni lõpuks põrkasid nad lausa kokku.

Üks võimalus öeldut selgitada on teha seda näite varal, kuidas algselt vahest üsna kahjutu metafoor ise enda peremeheks olemisest omandas inertsi. "Ma olen ise enda peremees", "ma ei ole kellegi ori" – kas ma aga juhtumisi ei ole (nagu armastavad öelda platoonikud ja hegellased) looduse ori? Või omaenda "ohjeldamatute" kirgede ori? Kas pole need kõik lihtsalt perekonna "ori" eri liigid – ühed poliitilised või juriidilised, teised moraalsed või vaimsed? Kas pole siis inimesed vaimsest orjusest või looduse orjusest vabanemise käigus küllalt hoomanud, et ühelt poolt kerkib neis esile üks võimutsev mina ja teisalt surutakse miski neis alla? See võimutsev mina samastatakse neil puhkudel kas mõistusega, minu "kõrgema loomusega", minaga, mis vaeb ja taotleb kaugemas perspektiivis rahuldust pakkuvat, või minu "tõelise", "ideaalse", "autonoomse" minaga ehk minaga "parimal kujul", mis seejärel vastandatakse irratsionaalsetele ajedele, kontrollimatutele ihadele, "madalamale" loomusele, käegakatsutavate naudingute tagaajamisele, "empiirilisele" või "heteronoomsele" minale, mida tõukab iga iha- ja kirepuhang ja mis vajab kõige karmimat distsiplineerimist, selleks et ta üldse suudaks tõusta oma "tõelise" loomuse väärilisekš. Peagi võidakse hakata kõnelema veelgi suuremast lõhest kahe mina vahel: tõelist mina võidakse hakata käsitama millegi avaramana üksikisikust (nii nagu seda märksõna tavaliselt mõistetakse), ühiskondliku "tervikuna", millest üksikisik moodustab ühe algosa või tahu: hõimuna, rassina, kirikuna, riigina, mingi elavate ja surnute ja mitte veel sündinute suure ühendusena. See üksus samastatakse siis "päris" minaga, mis oma tõrksatele "liikmetele" oma kollektiivset või ka "orgaanilist", iseseisvat tahet peale surudes saavutab omaenda ja seeläbi nende "kõrgema" vabaduse. Hädaohtudele, mis kaasnevad orgaaniliste metafooride kasutamisega õigustusena ühtede inimeste poolt teiste suhtes rakendatavatele sunnivõtetele viimaste tõstmiseks "kõrgemale" vabaduse tasandile, on niigi sageli osutatud. Säärasele keelepruugile annab aga teatava usutavuse meie äratundmine, et on võimalik ja mõnikord vajalik rakendada inimeste suhtes sundi mõnel niisugusel eesmärgil (ütleme, õiglus või tervishoid), mille poole nad ise püüdleksid, juhul kui nad oleksid paremini valgustatud, kuid jätavad selle tegemata sõgedusest,

teadmatusest või rikutusest. See laseb mul hõlpsasti näha ennast teiste sundijana nende endi pärast – nende, mitte minu huvides. Niisugusel juhul ma väidan end neist paremini teadvat, mida nad tegelikult vajavad. Kõige enam saab see tähendada seda, et nad ei hakkaks mulle vastu, kui oleksid mõistuspärased ja niisama targad kui mina ja saaksid oma huvidest aru niisama hästi kui mina. Ent ma võin ka väita hoopis rohkemat. Ma võin kuulutada, et tegelikult nad püüdlevadki selle poole, millele nad oma pimedusega löödud seisundi tõttu teadvuse tasandil vastupanu avaldavad, sest neis on olemas teatav okultne üksus – varjatud mõistuspärane tahe või "päris" eesmärk – ja et see üksus, olgugi et selle olemasolu ei kinnita pealtnäha ükski nende tunne, tegu ega ütlus, ongi nende "tõeline" mina, millest vaene empiiriline mina aegruumis ei pruugi kuigi palju või üldse midagi teada, ning et see sisim vaim ongi ainus mina, mille soovid väärivad arvestamist.[10] Kui ma juba olen omaks võtnud niisuguse vaateviisi, siis on mul täielik voli eirata inimeste või ühiskondade tegelikke soove, türanniseerida, rõhuda ja piinata

10 "Pärisvabaduse ideaal on võrdselt kõikide ühiskonnaliikmete maksimaalne võimalus saavutada eneses parimat," ütles T. H. Green aastal 1881. Kui jätta kõrvale asjaolu, et siin on kokku segatud vabadus ja võrdsus, tähendab see seda, et kui inimene valib mingi käegakatsutava naudingu – mis (kelle arvates?) ei lase tal saavutada eneses (millises eneses?) parimat – siis ei ole tema vabadus "päris", ja kui see ära võtta, ei kaotaks ta midagi märkimisväärset. Green oli vaieldamatult liberaal, nii mõnigi türann aga võiks kasutada seda vormelit kõige hirmsamate rõhumisvõtete õigustamiseks.

neid nende "tõelise" mina nimel ja hüvanguks, kindlas teadmises, et inimese päris-siht (olgu see õnn, kohusetäitmine, tarkus, õiglane ühiskond või eneseteostus) on samastatav tema vabadusega – tema "päris", ehkki sageli nähtamatu ja vaikiva mina vaba valikuga.

Sellele paradoksile on sageli tähelepanu juhitud. Üks asi on öelda, et tean, mis on X-ile hea, aga tema ise seda ei tea, ning kasvõi eirata selle – ja tema enda – pärast tema soove; hoopis teine asi on öelda, et ta on selle *eo ipso* valinud, mõistagi mitte teadlikult, mitte sellena, kellena ta paistab argielus, vaid kui mõistuspärane mina, millest tema empiirilisel minal ei pruugi aimugi olla – "päris" mina, mis tunneb ära hea ja valib ainult selle, kui see hea on kord juba tuvastatud. Just sellisele pöörasele allkirjavõltsimisele, mis seisneb selles, et X-i tegelikud pürgimused ja valikud asendatakse millegagi, mille X valiks, kui ta oleks see, kes ta ei ole või vähemasti veel ei ole, toetuvad sisuliselt kõik poliitilised eneseteostusteooriad. Üks asi on öelda, et mind võidakse sundida minu enda huvides, kui ma ise olen nende huvide mõistmiseks liialt sõge: see võib teatud juhtudel tulla mulle kasuks ja isegi avardada minu vabaduse piire. Hoopis teine asi on öelda, et kui miski on mulle hea, siis pole tegemist sunniga, kuna ma just seda tahangi – kasvõi enda teadmata – ja olen vaba (või "päriselt" vaba) sellest hoolimata, et minu õnnetu maine keha ja rumal teadvus selle ees ägedasti tõrguvad ja hakkavad meeleheit-

likult vastu kõigile, kes heast tahtest püüavad seda mulle peale suruda.

See nõiduslik moondus või taskutrikk (mille pärast William James hegellasi täie õigusega pilkas) võidakse kahtlemata sama hõlpsasti korda saata "negatiivse" vabadusmõiste kallal, juhul kui see mina, kelle ellu ei tohi sekkuda, ei ole enam üksikisik oma tegelike soovide ja vajadustega, nii nagu neid tavaliselt mõistetakse, vaid sisim, "päris" inimene, kes samastub pürgimusega mingi ideaalse eesmärgi poole, millest tema empiiriline mina ei oska undki näha. Ja samuti nagu positiivses mõttes vaba mina, võib ka see üksus paisuda mingiks isikust kõrgemalseisvaks üksuseks – riigiks, klassiks, rahvuseks või koguni ajaloo enda edasimarsiks, milles nähakse "tõelisemat" subjekti oma atribuutidega, kui seda on empiiriline mina. Siiski on positiivne käsitus vabadusest kui iseenda peremeheks olemisest ühes vihjega inimeses kätkevale vastasseisule hõlpsamini lasknud end allutada – ja seda nii ajaloo, teooria kui praktika näidete varal – isiksuse lõhestamisele kaheks: transtsendentseks, võimutsevaks paimendajaks ja empiiriliseks, vaoshoidmist ja allasurumist vajavaks ihade- ja kirepuntraks. See on kaalukas ajalooline fakt. See tõestab (kui niivõrd ilmne tõde üldse vajab tõestamist), et vabaduskäsitused on otseselt tuletatavad seisukohtadest mina, isiku, inimese olemuse küsimuses. Tarvitseb ainult küllaldaselt manipuleerida inimese määratlusega, ja vabadus võib manipuleerija

soovi kohaselt omandada mis tahes tähenduse. Hiljutised ajaloosündmused on liigagi selgesti näidanud, et tegu ei ole pelgalt akadeemilise küsimusega.

Säärase kahe mina vahel vahetegemise tagajärjed tulevad veelgi enam ilmsiks, kui tuletada meelde kaht peamist vormi, mille ajaloos on omandanud soov enesesuunamise – oma "päris" minast juhindumise järele: ühelt poolt enesesalgamine, et saavutada sõltumatus, ja teisalt eneseteostus ehk täielik samastumine mingi konkreetse printsiibiga või ideaaliga, et saavutada just seesama.

III
TAANDUMINE SISEMISSE TSITADELLI

—

Mul on mõistus ja tahe; ma kavandan eesmärke ja ihaldan nende poole püüelda; aga kui mind takistatakse neid saavutamast, siis ei tunne ma end enam olukorra peremehena. Minu takistajaks võivad olla loodusseadused, juhused, inimeste tegevus või inimasutiste sageli ettekavatsematult avalduv toime. Need jõud võivad olla minu jaoks liiga rängad. Mida teha, et nad mind ei põrmustaks? Ma pean vabanema soovidest, mille puhul ma tean, et ma ei suuda neid

teostada. Ma tahan olla oma kuningriigis peremees, ent selle riigi piir on pikk ja ebakindel, niisiis ma tõmban seda kokku, et ohustatud ruumi vähendada või see hoopiski kaotada. Esmalt ma soovin õnne, võimu, teadmist või mingit konkreetset objekti. Kuid mul puudub nende üle meelevald. Ma valin lüüasaamiste ja tühikurnamise vältimise ja seetõttu otsustan, et ei ihaldagi midagi niisugust, mille omandamises ma ei saa kindel olla. Türann ähvardab hävitada minu vara, mind vangistada, pagendada või surmata minu armastatud inimesed. Ent kui ma enam ei hoia kinni oma varast, ei hooli sellest, kas ma viibin vanglas või mitte, ja olen kustutanud endas loomulikud tunded lähedaste vastu, siis ei saa ta mind oma tahte alla painutada, sest see, mis on minust alles jäänud, pole enam mõjutatav empiirilistest hirmudest ja tahtmistest. Tegu on otsekui strateegilise taandumisega sisemisse tsitadelli – oma mõistuse, hinge, "numinaalse" mina varju –, mida ei suuda rüvetada ei sõge väline jõud ega inimlik pahatahtlikkus, võtku nad ette mida tahes. Ma olen tõmbunud endasse: siin ja ainult siin olen ma kaitstud. See on sama hea nagu öelda: "Minu jalg on haavatud. On olemas kaks võimalust, kuidas valust vabaneda. Üks võimalus on haava ravida. Aga kui paranemine on liiga tüsilik või kaheldav, siis on veel teine võimalus. Ma võin haavast lahti saada ka sel teel, et lõikan jala maha. Kui ma harjutan end läbi saama kõige selleta, milleks jala olemasolu on vältimatult vajalik, siis ma ei hakka sellest puudust tundma." Selline on traditsiooniline enesevabastamine, mille on läbi teinud askeedid ja kvietistid, stoikud ja budismi targad, inimesed mitmesugustest usutunnistustest ja üldse ilma usutunnistuseta, kes on maailmast põgenenud ja ühiskonna või avaliku arvamuse ikkest pääsenud teatava kavatsusliku muutmisprotsessi abil, mis võimaldab neil lakata hoolimast kõikidest maailma väärtustest ning elada eraldatuses ja sõltumatuses selle serval, haavamatuna selle relvadest.[11] Igasuguses poliitilises isolatsionismis, igasuguses majanduslikus autarkias, igasuguses autonoomias on pisut seda laadi hoiakut. Ma kõrvaldan oma rajal olevad takistused sel viisil, et astun rajalt kõrvale; tõmbun oma leeri, oma plaanimajanduse keskkonda, oma ettekavatsetult äralõigatud territooriumile, kus puudub tarvidus kuulata välismaailma hääli ja kus välisjõud ei toimi. See on üks turvalisusepüüde vorme, aga seda on nimetatud ka isiklikuks või rahvuslikuks vabadus- või sõltumatuspüüdeks.

Sellest mõtteviisist, niipalju kui see puudutab üksikisikuid, ei ole kuigi pikk tee sääraste Kanti laadis käsitusteni, mis ei samasta vabadust enam soovide kõrvaldamisega, vaid neile vastandumisega ja kontrolli saavutamisega nende üle. Ma muutun kontrollijaks ja pääsen kontrollitava orjusest. Ma olen vaba, sellepärast et ja sel määral kui ma olen autonoomne.

11 "Tark inimene on ka orjana vaba, sellest järeldub, et narr on isegi valitsejana ori," ütles Püha Ambrosius. Sama hästi oleks seda võinud öelda Epiktetos või Kant.

Ma allun seadustele, aga ma olen need oma sundimatule minale ise kehtestanud või need sellest ammutanud. Vabadus on allumine, ent "allumine seadusele, mille me ise endale kirjutame" – ja ükski inimene ei saa orjastada iseennast. Heteronoomia on sõltuvus välistest teguritest, mängukanniks olemine välismaailma käes, mida ma ei suuda täiel määral kontrollida ja mis *pro tanto* kontrollib ja orjastab mind. Ma olen vaba ainult sedavõrd, kui minu isikut ei "ahelda" minust kontrollimatud jõud; mul puudub kontroll loodusseaduste üle, seetõttu peab minu vaba tegevus *ex hypothesi* olema tõstetud väljapoole põhjuslikkuse empiirilist maailma. Siin ei ole koht arutleda selle muistse ja hästituntud õpetuse põhjendatuse üle; ma tahaksin ainult märkida, et omavahel seotud arusaamad vabadusest kui vastuseisust teostamatutele soovidele (või nende vältimisest) ja vabadusest kui sõltumatusest põhjuslikkuse toimepiirkonnast on poliitikas etendanud vähemalt niisama olulist rolli kui eetikas.

Sest kui inimene on olemuselt autonoomne olend – see, kes ise loob väärtused ja omaette eesmärgid, mille ülimuslik autoriteet tuleneb nimelt asjaolust, et need on tekkinud tema vabast tahtest –, siis pole midagi halvemat kui kohelda teda nagu mitteautonoomset, materiaalset objekti, põhjuslikest mõjudest pillutatud olevust väliste stiimulite meelevallas, kelle valikud on manipuleeritavad valitsejate jõuähvarduste või tasulubadustega. Kohelda inimesi sel kombel tähendab kohelda neid nii, nagu nad polekski suutelised enesemääramiseks. "Keegi ei või mind sundida olema õnnelik tema viisil," ütles Kant. "Paternalism on suurim võimalik despootia." Seda sellepärast, et see ei tähenda inimeste kohtlemist vabade olenditena, vaid inimmaterjalina minu, heasoovliku reformaatori kätes, voolimiseks vastavalt minu, mitte nende vabalt võetud eesmärkidele. Muidugi on antud juhul tegu täpipealt selle teega, mille pakkusid välja varased utilitaristid. Helvétius (ja Bentham), selle asemel et inimeste kireorjuse-kalduvusele vastu seista, pidasid võimalikuks seda ära kasutada: nad olid valmis lehvitama inimeste nina all tasu ja karistusega – heteronoomia oma kõige ägedamal kujul –, kui selle abil oleks võimalik muuta "orjad" õnnelikumaks.[12] Aga inimestega manipuleerimine, nende tõukamine sihtide poole, mis sulle – ühiskonna ümberkujundajale – on nähtavad, neile aga võib-olla mitte, võrdub nende inimliku olemuse eitamisega, nende kohtlemisega tahtetute objektidena, ja seega nende alavääristamisega. Nimelt seetõttu on inimestele valetamine või nende petmine, see tähendab nende ärakasutamine vahendina minu, mitte nende poolt sõltumatult kavandatud sihtide saavutamiseks, isegi kui sellest on

12 "Proletariaadi rakendatav sund kõikides oma vormides, hukkamistest töökohustuseni, nii paradoksaalne kui see võibki tunduda, on vahend kommunistliku inimkonna rajamiseks kapitalismiajastu inimmaterjalist." Need read ühest enamlaste juhi Nikolai Buhharini 1920. a. ilmunud kirjutisest, iseäranis sõnaühend "inimmaterjal", väljendavad selgesti sedasama hoiakut.

neile kasu, tegelikult nende kohtlemine mitteinimväärselt – käitumine nii, nagu oleksid nende eesmärgid vähem ülevad ja pühad minu omadest. Millega võiksin ma õigustada nende sundimist tegudele, mis ei lähe kokku nende tahtega ja milleks nad pole avaldanud nõusolekut? Ainult mõne neist endist kõrgemal seisva väärtusega. Aga kui kõik väärtused, nagu kinnitas Kant, rajanevad inimeste vabadel otsustustel ja on ainult sellistena nimetatavad väärtusteks, siis pole üksikisikust kõrgemal seisvaid väärtusi olemas. Niisiis tähendaks säärane tegevus inimeste sundimist millegi neist endist vähem olulise nimel – nende survamist tulenevalt minu tahtest või kellegi teise erilisest ihalusest (enda või nende) õnne, edu, turvalisuse või mugavuse järele. Ma püüdlen midagi (ükskõik mis ajendil, ükskõik kui õilsat), mis on minule või minu rühmale ihaldusväärne, ja kasutan selle saavutamiseks teisi inimesi vahendina. See aga on vastuolus minu teadmisega sellest, kes on inimene – eesmärk iseeneses. Igasugune inimolendite töötlemine, peibutamine, nende painutamine vastu nende tahtmist kellegi malli järgi, mõtlemise kontroll ja mõjutamine[13] on järelikult selle eitamine, mis muudab nad inimesteks ja nende väärtused ülimaks.

---

13 Kanti psühholoogia, nagu ka stoikutel ja kristlastel, sisaldas eeldust, et teatav osa inimesest – "tema teadvuse sisim varjupaik" – on mõjutamise eest kindlalt kaitstud. Hüpnoosi, "ajuloputuse", alateadvusele suunatud sugestiooni ja muude seesuguste tehnikate areng on mõnevõrra kahandanud selle *a priori* eelduse usutavust, vähemasti empiirilise hüpoteesina.

Kanti vaba isik on trantstsendentne olend väljaspool materiaalse põhjuslikkuse riiki. Ent oma empiirilises vormis – seal, kus arusaam inimesest vastab igapäevaelus kehtivale – sai sellest mõtteviisist nii kõlbluse kui poliitika vallas tugitala liberaalsele humanismile, millele kaheksateistkümnendal sajandil avaldasid sügavat mõju nii Kant kui Rousseau. Oma *a priori* versioonis on see ilmlikustatud protestantliku individualismi vorm, milles käsitus mõistuspärasest elust on hõivanud Jumala koha, temaga ühenduse poole pürgiva üksikhinge koha aga käsitus mõistusega varustatud üksikisikust, kelle pürgimus on juhinduda mõistusest ja ainult mõistusest ning olla sõltumatu kõigest, mis võiks teda kõigutada või eksitada tema irratsionaalsele loomusele apelleerides. Autonoomia, mitte heteronoomia – teha ise, mitte lasta teha endaga. Kirgede orjamine on neile, kes nii mõtlevad, midagi enamat kui metafoor. Saada lahti hirmust, armastusest või konformsusesoovist tähendab vabastada ennast minu poolt kontrollimatu despootiast. Sophokles, kes Platoni väitel olevat öelnud, et alles vanadus vabastas ta julma peremehe ikkest – armukirest –, kõneleb kogemusest, mis on niisama tõeline kui vabanemine luust ja lihast türanni või orjapidaja võimu alt. Säärase mõtlemis- ja väljendusviisiga seostub psüühiline kogemus, mille käigus ma näen end järele andmas mingile "madalamale" tõukejõule, toimimas mõne ebameeldiva ajendi mõjul või tegemas midagi, mis teo hetkelgi võib tunduda mulle

tülgastav, tagantjärele aga otsustan, et seda tehes ma "ei olnud mina ise" või "ei kontrollinud end". Ma samastan end sellega, kes ma olen oma kriitilistel ja mõistuspärastel hetkedel. Minu tegude tagajärjed ei loe midagi, sest ei allu minu kontrollile – kontrollitavad on ainult minu ajendid. See on maailma trotsiva ning end inimeste ja asjade ahelaist vabastanud üksildase mõtleja kreedo. Niisugusel kujul võib see mõtteviis tunduda eelkõige eetilise kreedona, millel peaaegu puudub seos poliitikaga; kummatigi on sellel omad silmanähtavad poliitilised implikatsioonid ja niisama kindel koht liberaalse individualismi traditsioonis kui negatiivsel vabadusemõistel.

Vahest väärib märkimist, et individualistlikus vormis kerkib käsitus oma pärismina sisimasse kantsi varjule tõmbunud mõistuspärasest targast esile ilmselt just neil puhkudel, kui välismaailm osutub eriti kalgiks, julmaks või ebaõiglaseks. "Päriselt vaba," ütles Rousseau, "on see, kes soovib seda, mis on talle jõukohane, ja teeb seda, mida soovib." Maailmas, kus õnne või õigluse või (mis tahes tähenduses) vabaduse poole püüdleval inimesel on vähe võimalusi midagi ette võtta, sest liiga paljud toimimisteed on tema ees suletud, võib kiusatus enesesse tõmbuda saada vastupandamatuks. See võis olla nii Kreekas, kus stoikute ideaalil ei puudunud seos sõltumatute demokraatiate allajäämisega Makedoonia autokraatlikule keskvõimule. Nii oli see umbes samasugustel põhjustel Roomas pärast vabariigi

lõppu.[14] Uuesti kordus see seitsmeteistkümnendal sajandil Saksamaal, Kolmekümneaastasele sõjale järgnenud rängima rahvusliku allakäigu ajajärgul, kui eriti väikestes vürstiriikides valitsev õhkkond, sundis kõiki, kes inimväärikust kalliks pidasid, tõmbuma omamoodi sisepagulusse, ja seda mitte esimest ega viimast korda. Mõtteviis, mille kohaselt ma pean õppima hoiduma soovimast seda, mida ma ei või saada – mille kohaselt kõrvaldatud või edukalt tõrjutud soov on sama hea kui rahuldatud soov –, on üllas, kuid mulle näib, et eksimatult äratuntav teisend hapude viinamarjade loost: mille kättesaamises pole võimalik kindel olla, seda pole võimalik päriselt tahta.

Siit selgub, miks negatiivse vabaduse määratlemine võimalusena teha kõike soovitut – nagu Mill ju seda tegelikult määratleski – ei kõlba. Kui ma leian, et ma ei saa teha kuigi palju või üldse midagi oma soovi järgi, siis tarvitseb mul ainult soove kärpida või need sootuks vaigistada ja ma olengi vaba. Kui türann (või "varjatud sisendaja") suudab mõjutada oma alamaid (või kliente) alguseid soove unustama ja võtma vastu ("manustama") tema poolt neile valmis mõeldud elulaadi, siis on tal selle määratluse kohaselt korda läinud nad vabastada. Kahtlemata on ta pannud nad end vabana *tundma* – nii nagu Epiktetos tunneb end vaba-

14 Ilmselt ei ole see kistud seos, kui oletada, et Idamaa tarkade kvietism oli samuti reageering suurte autokraatiate despootiale ja levis just neil aegadel, kui üksikisikutele said hõlpsamini osaks alandused või vähemasti tähelepanematus või hoolimatu ümberkäimine nende poolt, kelle kasutada olid füüsilised sunniabinõud.

mana oma peremehest (ja nagu vagajuttude peategelased öeldavasti tunnevad end õnnelikuna piinapingil). Küll aga on sel viisil tekitatud olukord risti vastupidine poliitilisele vabadusele.

Askeetlik enesesalgamine võib olla endaksjäämise võimalus või meelerahu ja vaimujõu allikas, ent raske on nõustuda selle nimetamisega vabaduse kasvuks. Kui ma pääsen vaenlase käest nelja seina vahele sulgudes ning kõiki sisse- ja väljapääse lukustades, võin ma jääda vabamaks kui sel juhul, kui ta oleks mind vangistanud, ent kas ma ikka olen nüüd vabam kui siis, kui ma oleksin temast võitu saanud või tema vangistanud? Minnes ära liiga kaugele, sulgudes liiga ahtasse ruumi, ma kängun ja hukkun. Loogiline tipp kõige selle hävitamisele, mille kaudu mind on võimalik haavata, on enesetapp. Kuni ma viibin elavas maailmas, ei saa mul kunagi olla täielikku turvatunnet. Selles mõttes (nagu õigesti täheldas Schopenhauer) toob täieliku vabanemise ainult surm.[15]

Ma asun maailmas, kus minu tahte ette seatakse igasuguseid takistusi. Küllap on negatiivse vabadu-

15 Väärib märkimist, et need, kes sel ajal, kui Saksamaal valitses kvietism, kõnelesid – ja võitlesid – Prantsusmaal üksikisiku ja rahva vabaduse eest, ei lasknud niisugusel meeleolul enda üle võimust võtta. Kas mitte nimelt sellepärast, et hoolimata Prantsuse monarhia despootiast ja Prantsuse riigi eesõigustatud kildkondade ülbusest ja omavolitsevast käitumisest olid prantslased väärikas ja tugev rahvas, kelle puhul poliitiline tõelus ei jäänud andekate inimeste haardeulatusest kõrvale ning tagasitõmbumine lahingust kusagile tüünele pilveservale ülal, kust sõltumatu filosoof võiks kõike toimuvat kiretult jälgida, ei olnud ainus väljapääs? Sama kehtib Inglismaa kohta üheksateistkümnendal sajandil ja ka märksa hiljem ning Ühendriikide kohta tänapäeval.

semõiste poolehoidjate puhul mõistetav, kui nad arvavad, et enesesalgamine ei ole ainus tee takistustest ülesaamiseks ning et takistusi on võimalik ka kõrvaldada – mitteinimlike objektide puhul füüsilise tegevusega, inimliku vastuseisu puhul jõu või veenmise abil, näiteks nagu siis, kui ma lasen kellelgi mulle oma sõidukis ruumi teha või vallutan riigi, mis ohustab minu riigi huve. Säärased teod võivad olla ebaõiglased, nendega võivad kaasneda vägivald, julmused ja kellegi orjastamine, küll aga ei saa vastu vaielda, et sel viisil toimijal on kõige otsesemas tähenduses võimalik suurendada oma vabadust. Paradoksaalsel kombel tahaksid seda tõsiasja ümber lükata nii mõnedki nendest, kes seda ise kõige jõulisemalt ära kasutavad – inimesed, kes võimu ja tegevusvabadust nõueldes eitavad selle negatiivset mõistet ja pooldavad positiivset. Nende vaateviis valitseb poolt maailma – vaatame järele, millised on selle metafüüsilised alused.

IV
ENESETEOSTUS

—

Ainus tõeline viis vabaduse saavutamiseks olevat kriitilise mõistuse abil selgeks teha, mis on vältimatu ja mis on suvaline. Kui ma olen koolipoiss, siis näeb minu teadvus ka kõige lihtsamates matemaatikatõdedes – näiteks teoreemides, mille vältimatust ma ei mõista – pealesurutud takistusi oma vabale funktsioneerimisele: nad kuulutatakse tõeks välise autoriteedi poolt ja tunduvad mulle võõrkehadena, mille ma ootuste kohaselt pean mehaaniliselt liitma oma süsteemiga. Kui ma aga hakkan mõistma märkide funktsioone, aksioome, formatsiooni- ja transformatsioonireegleid, niisiis kogu järeldusteni jõudmise loogikat, ja taipan, et miski ei saagi olla teisiti, sest kõik otsekui järgiks neidsamu seadusi, mis valitsevad minu mõistust,[16] siis ei ole matemaatikatõed minu jaoks enam vägisi pealesurutud võõrkehad, millega ma pean tahes või tahtmata leppima, vaid midagi minu loomuliku mõttetegevuse käigus vabalt käsutatavat. Matemaatikule on nende teoreemide tõestamine üks võimalus loomuomase arutlusvõime vabaks rakendamiseks. Muusikule, kes on omandanud helilooja

16 Või nagu väidavad mõned nüüdisaja teoreetikud, seetõttu, et ma olen avastanud või oleksin võinud avastada need enda jaoks ise, kuivõrd reeglid on inimeste loodud.

partituuri ja taotleb sedasama, mida taotles helilooja, ei ole muusika esitamine välistele seadustele alistumine, sundus ega vabaduse piiramine, vaid vaba, pärssimatu tegevus. Mängija ei ole aheldatud partituuri külge nagu härg adra või vabrikutööline masina külge. Ta on sobitanud partituuri oma süsteemi, võtnud selle omaks mõistmise kaudu, muutnud selle vaba tegevuse kammitsa asemel osaks sellest tegevusest. See, mis kehtib muusikas ja matemaatikas, peaks, nagu räägitakse, põhimõtteliselt kehtima ka kõikide teiste takistuste puhul, mida võidakse näha vaba eneserendust pidurdava võõrollusena. Nii kinnitab kogu valgustatud ratsionalismi programm alates Spinozast kuni Hegeli uusimate (mõnikord ebateadlike) jüngriteni välja. Söanda teada [*Sapere aude*]. Seda, mida me teame ja mille vältimatus – mõistuspärane vältimatus – on meile nähtav, ei saa me ise mõistuspärasele pinnale jäädes tahta muuta. Sest tahta, et miski oleks midagi muud kui see, mis ta peab olema, on kõiki eeldusi – maailmas valitsevaid paratamatusi – silmas pidades *pro tanto* kas teadmatus või mõistusvastasus. Teadmatus sünnitab kirgi, eelarvamusi, hirme ja neuroose; need leiavad väljenduse müütides ja pettekujutlustes. Lasta end valitseda müütidest, pärinegu need siis elava kujutlusvõimega ja südametunnistuseta šarlatanidelt, kes petavad meid selleks, et ära kasutada, või olgu taandatavad psüühilistele või ühiskondlikele põhjustele, on omamoodi heteronoomia, allumine välistele teguritele, mis ei pruugi olla

kooskõlas toimija tahtega. Kaheksateistkümnenda sajandi teadusliku determinismi pooldajad arvasid, et loodusteadustega tegelemine ja ühiskonnateaduste arendamine nende mudeli järgi muudab seda laadi põhjuste toimemehhanismid selgelt läbinähtavaks ja võimaldab seega üksikisikutel tunnetada oma osa mõistuspärase maailma masinavärgis, mis mõjub ahistavalt ainult siis, kui seda valesti mõista. Nagu kunagi ammu õpetas Epiktetos – teadmine vabastab, sest kõrvaldab mõistusvastased hirmud ja ihad iseenesest.

Herder, Hegel ja Marx asendasid vanad mehhanistlikud mudelid vitalistlike ühiskonnamudelitega, kuid polnud sugugi vähem veendunud kui nende vastased, et maailma mõistmine ongi vabakssaamine. Nad erinesid viimastest üksnes selle poolest, et tõstsid esile muutumise ja arengu rolli inimlikus olemises. Ühiskondlikku elu ei ole võimalik mõista matemaatikast või füüsikast võetud analoogiate kaudu. On tarvis mõista ka ajalugu, see tähendab neid erilisi pideva arengu seadusi – põhinegu see areng "dialektilisel" konfliktil või millelgi muul –, mis valitsevad üksikisikuid ja inimrühmi nende läbikäimises üksteisega ja loodusega. Selle mitteoimamine on nimetatud mõtlejate väitel eksitus, mis väljendub nimelt veendumuses, nagu oleks inimloomus midagi muutumatut ja selle olemuslikud tunnused kõikjal ja alati samad ning nagu valitseksid selle üle igikestvad loodusseadused, lähenetagu viimastele siis kas teoloogiliselt või materialistlikult pinnalt, kusjuures seesuguse veendumusega kaasneb väär järeldus, et targal seaduseandjal on sobiva hariduse ja seaduskorralduse abil igal ajal põhimõtteliselt võimalik luua täielikult harmooniline ühiskond, sest kõik inimesed, vaatamata ajastule ja asukohale, taotlevad tingimata ühtede ja samade muutumatute põhivajaduste muutumatut rahuldust. Hegel oli veendunud, et tema kaasaegsed (rääkimata kõigist tema eelkäijatest) said valesti aru asutiste olemusest, sest ei mõistnud neid sünnitavaid ja ümber kujundavaid ning inimloomust ja inimtegevust muutvaid seadusi – seadusi, mis on mõistuspäraselt olematavad, sest tulenevad mõistuse tegevusest. Marx oma õpilastega väitis, et inimeste teed ei tõkesta üksnes loodusjõud ja vajakajäämised nende oma iseloomus, vaid hoopis rohkem ühiskondlikud asutised, mille inimesed algselt lõid (mitte iga kord teadlikult) teataval otstarbel, ent mille funktsioneerimisest neil tekkisid süstemaatilised väärkäsitused[17] ja mis seejärel muutusid takistusteks oma loojate edukäigule. Marx püstitas ühiskondlikke ja majanduslikke hüpoteese, seletamaks sääraste valearusaamade vältimatust – eriti raske on vältida pettekujutlust, et sääraseid inimeste loodud ehitised on iseseisvad jõud ja niisama parātamatud nagu looduse seadused. Näidetena säärastest pseudo-objektiivsetest jõududest tõi ta pakkumise ja nõudmise seadused, omandi-asutise ja ühiskonna igavese jaotatuse rikasteks ja vaesteks, omanikeks ja töötegijateks kui väidetavalt muutuma-

17 Praktikas veel enam kui teoorias.

tud kategooriad. Alles siis, kui me jõuame tasemele, mis lubab meil nende pettekujutluste kütked purustada – see tähendab siis, kui küllalt suur hulk inimesi jõuab ühiskondlikule arengutasandile, mis lõpuks võimaldab neil mõista, et kõik need seadused ja asutised on inimvaimu ja -käte looming, mille järele omal ajal oli ajalooline vajadus, kuid mida hiljem hakati ekslikult pidama vääramatuteks, objektiivseteks jõududeks –, saab võimalikuks vana maailma hävitamine ning asendamine sobivama, vabastava ühiskondliku masinavärgiga.

Me oleme orjad despootide – asutiste, veendumuste ja neurooside – teenistuses, keda on võimalik kõrvaldada ainult analüüsides ja mõistes. Meie vangistajad on kurjad vaimud, kelle me ise – olgugi et ebateadlikult – oleme ellu kutsunud ja võime välja ajada ainult neid teadvustades ja vastavalt tegutsedes: Marxil mõistmine *ongi* vastav tegutsemine. Ma olen vaba siis ja ainult siis, kui kavandan oma elu oma tahte järgi; kavad vajavad reegleid; ükski reegel ei rõhu ega orjasta mind, kui ma kehtestan selle endale teadlikult või võtan omaks vabalt, olles sellest aru saanud – ükskõik kas see on minu või kellegi teise väljamõeldud, tingimusel, et see on mõistuspärane, tähendab kooskõlas vältimatusega. Mõista, miks asjad peavad olema nii, nagu nad peavad olema, tähendab mitte tahta teisiti. Teadmine ei vabasta seeläbi, et pakub meile rohkem avatud võimalusi, mille seast valida, vaid seeläbi, et säästab meid võimatu püüdlemisega

kaasnevast tühikurnamisest. Tahtmine, et vältimatud seadused oleksid teistsugused, on järeleandmine mõistusvastasele soovile – soovile, et see, mis peab olema X, oleks ühtlasi mitte-X. Minna veelgi kaugemale ja pidada neid seadusi millekski muuks kui selleks, mis nad paratamatult on, võrdub hullumeelsusega. Säärane ongi ratsionalismi metafüüsiline tugitala. Sellest kajastuv arusaam vabadusest ei ole "negatiivne" käsitus (ideaaljuhul) tõketeta väljast, vaakumist, kus miski mind ei takista, vaid kujutlus enesesuunamisest või enesekontrollist. Mis kuulub mulle, sellega ma võin talitada oma tahtmist mööda. Ma olen mõistuspärane olend: mõistuspärasena ma ei saa soovida oma teelt minema pühkida seda, mille vältimatust ma suudan demonstreerida ja mille teisitiolemine mõistuspärases ühiskonnas – teisisõnu, mõistuspäraste teadvustepoolt mõistuspärastele olenditele omaste eesmärkide suunas juhitavas ühiskonnas – on võimatu. Ma sulatan selle omaenda ollusesse nagu loogika-, matemaatika- ja füüsikaseadused ning kunstireeglid – printsiibid, mis valitsevad kõike, mille mõistuspärane eesmärk on mulle mõistetav, niisiis vastab minu tahtele, ja mis ei lase mul kunagi tunda nurjumist, sest ma ei saa kuidagi tahta, et see oleks teistsugune.

Selline näeb välja positiivne mõtteviis vabanemisest mõistuse abil. Selle politiseerunud vormid, olgugi et isekeskis üpris võrreldamatud ja vastuolulised, on paljude meie aja natsionalistlike, kommunistlike, autoritaarsete ja totalitaarsete teooriate tugiala. Või-

malik, et evolutsiooni käigus on idee kandunud kaugele eemale oma esialgsest ratsionalistlikust kodusadamast. Ometi on just kõnealune vabadus see, mille nimel tänapäeva maailma paljudes paikades, nii demokraatia kui diktatuuri tingimustes, vaieldakse ja võideldakse. Püüdmata selle idee ajaloolise evolutsiooni järge ajada, tahaksin ma siiski pisut kommenteerida selle käekäiku.

V
SARASTRO TEMPEL

—

Need, kes nägid vabaduses mõistuspärast enesesuunamist, pidid varem või hiljem hakkama arutlema, kuidas kohaldada seda inimese siseelu kõrval ka suhetele ühiskonna teiste liikmetega. Isegi kõige suuremad individualistid nende seast – ning Rousseau, Kant ja Fichte kahtlemata alustasid individualistidena – puutusid ühel hetkel kokku küsimusega, kas mõistuspärane elukorraldus mitte ainult üksikisiku, vaid ühiskonna jaoks on üldse võimalik, ja kui on, siis kuidas selleni jõuda. Ma soovin, et mul oleks vabadus elada nii, nagu käsib minu mõistuspärane tahe ("pärismina"), aga seesama vabadus peab olema ka teistel. Kuidas saan ma vältida kokkupõrkeid nende tahtega? Kust läheb rajajoon minu (mõis-

tuspäraselt määratud) õiguste ja teiste inimeste samasuguste õiguste vahel? Sest kui ma lähenen küsimusele mõistuspäraselt, siis ma ei saa eitada, et sellele, millele on õigus minul, on samadel põhjustel õigus ka teistel minutaolistel mõistuspärastel olenditel. Mõistuspärane (ehk vaba) riik oleks selline, kus valitsevad seadused, millega kõik mõistuspärased inimesed vabalt nõustuksid, teisisõnu niisugused seadused, mille nad oleksid ise kehtestanud, kui neilt oleks küsitud, millised on nende kui mõistuspäraste olendite nõudmised; seega oleksid rajajooned sellised, nagu mõistuspäraste olendite jaoks õiged rajajooned kõikide mõistuspäraste inimeste meelest olema peaksid. Kes aga määrab need kindlaks tegelikkuses? Seda tüüpi mõtlejad väitsid, et kui kõlbelised ja poliitilised probleemid on tõsiseltvõetavad probleemid – ja seda nad kindlasti on –, siis peavad need põhimõtteliselt olema lahendatavad; see tähendab, igal probleemil peab olema üks ja ainult üks õige lahendus. Kõik tõed on põhimõtteliselt tuvastatavad iga mõistuspärase mõtleja poolt ning sedavõrd selgesti demonstreeritavad, et kõik teised mõistuspärased inimesed ei saa teisiti, kui peavad need omaks võtma – oli see ju olulisel määral kinnitust leidnud uue aja loodusteadustes. Eeldusel, et see on nii, on poliitilise vabaduse probleem lahendatav õiglase riigikorralduse abil, mis võimaldab igale inimesele kogu vabaduse, millele mõistuspärasel olendil on õigus. Minu nõudlus ohjeldamatu vabaduse järele võib *prima facie* aeg-ajalt

sattuda vastuollu teie mõne samavõrd kitsendamatu nõudlusega, küll aga ei saa ühe probleemi mõistuspärane lahendus takistada teise probleemi samavõrd õiget lahendust, sest kaks tõde ei saa loogiliselt olla ühitamatud; seega peab õiglane kord olema põhimõtteliselt saavutatav – kord, mille reeglid võimaldavad leida korrektse lahenduse kõikidele esilekerkivatele probleemidele. Niisugust ideaalset, harmoonilist elukorraldust on mõnikord kujutletud pattulangemiseeelse Eedeni aiana, millest meid on välja heidetud, ent mille järele me endiselt igatseme, või alles saabuva kuldajastuna, kus inimesed, olles saanud mõistuspäraseks, ei hakka enam alluma "kõrvalt suunamisele" ega kaasa aitama teiste "võõrdumisele" ja ahistusele. Olemasolevates ühiskondades nõuavad õigluse ja võrdsuse ideaalid ikka veel teataval määral sunnimeetmeid, sest ühiskondliku kontrolli enneaegne kaotamine võiks kaasa tuua nõrgemate ja rumalamate sattumise tugevamate, osavamate või aktiivsemate ja häbitumate rõhumisobjektiks. Ent ainult irratsionaalsus on (antud mõtteviisi järgi) see, mis tekitab neis soovi üksteist rõhuda, ekspluateerida või alandada. Mõistuspärased inimesed hakkavad austama üksteise mõistuslikku alget ega ole neil mingit tahtmist omavahel sõdida või kellegi üle võimutseda. Soov võimutseda on üks irratsionaalsuse sümptomeid ning on mõistuspäraste võtetega seletatav ja ravitav. Spinoza pakub üht liiki seletust ja ravi, Hegel teist, Marx kolmandat. Mõned neist teooriatest võivad ehk

teataval määral üksteist täiendada, teised on omavahel haakumatud. Ent kõik eeldavad, et täiesti mõistuspärastest olenditest koosnevas ühiskonnas himu inimeste üle võimutseda kas puudub või jääb mõjuta. Rõhumise olemasolu või pürgimus selle poole on niisiis esimene märk sellest, et tegelik lahendus ühiskondlikele probleemidele on veel leidmata.

Seda võib sõnastada ka teisiti. Vabadus on omaenda peremeheks olek, minu tahet nurjavate takistuste kõrvaldamine, olgu need takistused millised tahes – loodusjõud, mu enese talitsematud kired, irratsionaalsed asutised või teiste vastupidised tahtmised või kältumine. Loodust on vähemasti põhimõtteliselt alati võimalik kujundada tehniliste vahendite abil ja voolida minu tahte kohaselt. Kuidas aga peaksin ma kohtlema tõrksaid inimolendeid? Ma pean, kui see on võimalik, panema oma tahte maksma ka nende suhtes, "voolima" neid oma malli järgi, kirjutama neile osad oma näidendis. Ent kas ei tähenda see, et mina üksi olen vaba, kuna aga nemad on orjad? Tähendab küll, juhul kui minu kava ei arvesta vähimalgi määral nende soove ja väärtusi, vaid ainult minu enda omi. Kui aga minu kava on täiesti mõistuspärane, siis leidub selles ruumi ka nende "päris" loomuse täielikule väljaarenemisele, nende mõistuspäraste, "endas parima saavutamisele" suunatud otsustusvõime teostumisele – seda kõike osana minu oma "päris" mina teostumisest. Kõikide tõsiseltvõetavate probleemide kõik õiged lahendused peavad olema ühitatavad, veel

enamgi, peavad moodustama ühtse terviku, sest nimelt seda peetaksegi silmas nende kõigi nimetamisel mõistuspärasteks ja kõiksuse nimetamisel harmooniliseks. Igal inimesel on oma iseloom, võimed, püüdlused ja taotlused. Kui ma taipan nii seda, mida need taotlused ja loomused endast kujutavad, kui ka nende omavahelisi seoseid, siis vähemasti põhimõtteliselt ma võin, juhul kui mul jätkub teadmisi ja jõudu, neid kõiki rahuldada, kuni on tegemist mõistuspäraste loomuste ja taotlustega. Mõistuspärasus on asjade ja inimeste nägemine sellisena, nagu nad on: kivid ei kõlba viiulite valmistamiseks ja sündinud viiuldajaid ärgu sunnitagu mängima flööti. Kui kõiksuse üle valitseb mõistus, siis kaob vajadus sunni järele; kõigi jaoks korrektselt kavandatud elu on sama mis kõikide täielik vabadus – mõistuspärase enesesuunamise vabadus. Aga see kõik saab nii olla siis ja ainult siis, kui tegu on õige kavaga – selle ühe ja ainsa malliga, mis vastab mõistuse nõudmistele. Sel juhul seadused põhinevad mõistuse ettekirjutusel: nad tunduvad tülikad ainult neile, kelle mõistus suigub ja kes ei mõista omaenda "tõelise" mina õigeid "vajadusi". Seni kui kõik mängijad tunnistavad ja mängivad kaasa rolli, mille on neile andnud mõistus – vaimu võime tunnetada inimese pärisloomust ja näha tema päristaotlusi –, ei saa tekkida ühtki konflikti. Igast inimesest saab vaba, ise ennast juhtiv esineja kosmilises näitemängus. Nii ütleb Spinoza, et "lapsed, ehkki neid sunnitakse, ei ole orjad," sest nad "täidavad nende enda huvides antud korraldusi," ning et "õige hüveriigi kodanik ei ole ori, sest tema huvid on osa ühistest huvidest". Umbes sedasama ütleb ka Locke: "Kus pole seadust, pole ka vabadust," – sest mõistuspärased seadused on juhised inimese "pärishuvide" ja "üldise heaolu" edendamiseks – lisades, et kuna säärased seadused on see piire, mis "eraldab meid mülgastest ja järsakutest", siis nad "ei ole millegagi ära teeninud kitsenduste nime", ning kõneleb säärastest seadustest lahtisaamise soovist kui millestki irratsionaalsest, "ohjeldamatuse" ilmingust, "loomalikust" ja nii edasi. Montesquieu, unustades oma liberaalsemad meeleolud, ütleb, et poliitiline vabadus ei tähenda mitte võimalust teha, mida me tahame või isegi seda, mis on seadusega lubatud, vaid üksnes "voli teha seda, mida meil tuleks tahta", ning Kant kordab teda otsesõnu. Burke kuulutab üksikisiku "õigust" piirangutele tema enda huvides, sest "kõikide mõistuspäraste olevuste kokkulepe oleks kooskõlas seatud maailmakorraldusega". Kõigi nimetatud mõtlejate (ja nii mõnegi varasema skolastiku ja hilisema jakobiini ja kommunisti) ühine lähtekoht on see, et meie kõigi "päris" loomuste mõistuspärased taotlused langevad ühte või tuleb muuta ühtelangevaks, ükskõik kui ägedalt meie vaesed taipamatud, ihadest aetud, kireuimas empiirilised minad sellele ka vastu puikleksid. Vabadus ei tähenda vabadust teha mõistusvastaseid, rumalaid ja vääri tegusid. Painutada empiirilised minad õige malli alla ei ole türannia, vaid

vabastamine.[18] Rousseau ütleb, et kui ma allutan vabalt kõik oma elu valdkonnad ühiskonnale, siis ma loon üksuse, mis kõikide oma liikmete võrdsest ohverdusest sündinuna ei saa soovida kellelegi neist halba; säärases ühiskonnas väidetavasti ei saa kellegi kahjustamine olla kellegi huvides. "Loovutades kõikidele ma ei loovuta kellelegi" ja saan juurde sama palju, nagu kaotan, kaasa arvatud küllaldaselt värsket jõudu oma uue varanduse säilitamiseks. Kant ütleb, et kui "üksikisik on lõplikult hüljanud oma metsiku, seadusevälise vabaduse, et see rikkumata kujul taas leida seadusega korraldatud sõltuvuses", siis see viimane on ainus tõeline vabadus, "sest kõnealune sõltuvus on minu oma seaduseandjana toimiva tahte looming". Vabadus, mida sugugi ei peeta autoriteeti välistavaks, saab siin viimasega sõna otseses mõttes identseks. Sama mõttelaadi ja keelepruuki võib kohata kõikides kaheksateistkümnenda sajandi kodanikuõiguste deklaratsioonides ja kõigi nende puhul, kes näevad ühiskonnas targa seaduseandja, looduse, ajaloo või Kõigekõrgema mõistuspäraste seaduste põhjal loodud ehitist. Vaid Bentham kordas peaaegu täielikus üksinduses jonnakalt edasi, et seadused pole

18 Viimane sõna antud küsimuses jääb minu arvates Benthamile, kes ütleb: "Kas vabadus kurja teha on vabadus? Kui ei, siis mis see on? Kas ei räägita, et idiootidelt ja halbadelt inimestelt tuleb vabadus ära võtta, sest nad kasutavad seda kurjasti?" Võrrelge seda jakobiinide klubi iseloomuliku avaldusega samast ajajärgust: "Ükski inimene ei ole vaba kurja tehes. Tema takistamine tähendab tema vabastamist." Seda kordavad peaaegu samu fraase kasutades briti idealistid järgmise sajandi lõpul.

mõeldud vabastamiseks, vaid piiramiseks: "Iga seadus on äralõige vabadusest," – isegi siis, kui see "äralõige" aitab suurendada vabadust tervikuna.

Kui lähtekohad oleksid olnud paikapidavad – kui ühiskondlike probleemide lahendamise meetod tõepoolest sarnaneks loodusteaduste probleemide lahendamisviisiga ja kui mõistus oleks see, mis ratsionalistid väitsid selle olevat, siis küllap kõik need järeldused oleksidki õiged. Ideaaljuhul vabadus ja seadus, autonoomia ja autoriteet kattuvad. Seadus, mis keelab mul teha seda, mida ma täiearulise olendina ei saa ühelgi mõeldaval juhul soovidagi, ei ole piirang minu vabadusele. Täiesti vastutustundlikest inimestest koosnevas ideaalühiskonnas sureksid reeglid aegamööda välja, sest vaevalt ma neid üldse tajuksin. Ainult ühel ühiskondlikul liikumisel – anarhistidel – jätkus julgust seda otsesõnu kuulutada ja tunnistada selle tagajärgi. Kõik ratsionalistlikule metafüüsikale tuginevad liberalismivormid aga on antud kreedo rohkem või vähem lahjendatud teisendid.

Varem või hiljem on mõtlejad, kes olid keskendunud probleemi lahendamisele kõnealusel viisil, sattunud silmitsi küsimusega, kuidas oleks tegelikkuses võimalik muuta inimesed sel moel mõistuspäraseks. Kahtlemata tuleb neid harida. Sest harimatud inimesed on irratsionaalsed ja heteronoomsed ning vajavad sundi kasvõi ainult selleks, et võimaldada talutavat elu mõistuspärastele inimestele, juhul kui viimased peavad saama elada esimestega samas ühis-

konnas, pagemata kusagile kõrbe või olümposlikesse kõrgustesse. Harimatutelt aga ei saa oodata haridusandjate eesmärkide mõistmist ja koostöövalmidust. Haridus, nagu ütleb Fichte, toimib paratamatult viisil "hiljem sa saad aru, miks ma praegu nii teen". Lastelt ei saa oodata, et nad mõistaksid, miks neid sunnitakse koolis käima, samuti ei saa oodata ebateadlikelt – see tähendab antud hetkel inimsoo enamuselt –, arusaamist, miks neilt nõutakse allumist seadustele, mis mõne aja pärast muudavad nad mõistuspäraseks. "Sundus on samuti omamoodi haridus." See võimaldab tundma õppida kõrgema tasandi inimestele allumise hüve. Kui te ei ole võimeline aru saama oma huvidest mõistuspärase olendina, siis ei saa ka oodata, et ma teie mõistuspäraseks muutmise käigus teie käest nõu küsiksin või talitaksin teie soovide kohaselt. Ma pean ju sundima teid hoiduma rõugetest, ehkki te ise ei pruugi seda tahta. Koguni Mill on valmis ütlema, et ma tohin teist jõuga tagasi hoida silda ületamast, kui mul pole aega teda hoiatada, et sild on kokku vajumas, sest ma tean või oletan õigusega, et ta ei saa tahta vette kukkuda. Fichte teab paremini kui tema kaasaegne harimatu sakslane eales suudab teada, kelleks viimane tahab saada või mida teha. Tark tunneb teid paremini, kui te ise end tunnete, sest te olete oma kirgede ohver, heteronoomset elu elav ori, sõge, kes ei suuda aru saada oma päristaotlustest. Te tahate olla inimene. Riigi eesmärk on teie soov rahuldada. "Tulevase mõistmise

nimel antav haridus õigustab sundi." Et minus võidule pääseda, peab minu mõistus kõrvaldama ja maha suruma minu "madalamad" vaistud, minu kired ja ihad, mis mind orjastavad; niisamuti (pöördeline üleminek üksikisikut puudutavatelt mõistetelt ühiskondlikele jääb peaaegu märkamatuks) võivad ühiskonna kõrgema tasandi liikmed – teistest haritumad ja mõistuspärasemad, need, kellel on "parem oma ajastu ja inimeste tunnetus" – tarvitada sundi ühiskonna irratsionaalse osa mõistuspärastamiseks. Sest nagu Hegel, Bradley ja Bosanquet meile sageli kinnitavad, alludes mõistuspärasele inimesele, me allume iseendale – muidugi mitte sellele endale, kes me oleme kaelani teadmatusse ja kirgedesse mattunult, rammetute olevustena tõbede küüsis, mis ootavad ravijat, abitutena, kes vajavad eestkostjat, vaid sellele, kes me võiksime olla mõistuspärastena, kes me võiksime olla kasvõi kohe, kui järgiksime seda mõistuspärasuse alget, mis *ex hypothesi* sisaldub igas inimese nime väärivas olendis.

"Objektiivse mõistuse" filosoofid alates Fichtest tema range, jäigalt tsentraliseeritud "orgaanilise" riigiga kuni leebe ja inimsõbralikult liberaalse T. H. Greenini kahtlemata arvasid end töötavat kaasa, mitte vastu, neile mõistuspärastele nõudmistele, mida, olgu kui tahes algelisel kujul, kätkeb iga mõtleva olendi rind. Ent ma võin säärase demokraatliku optimismi ka kõrvale heita ja hegellaste teleoloogilisest determinismist mõne voluntaristlikuma filosoofia kasuks

loobudes tulla mõttele allutada ühiskond – tema enda hea käekäigu nimel – mõnele minu isiklikus mõistuspärases tarkuses väljatöötatud kavale, mis, kuni ma omapead tegutsema ei hakka – kasvõi oma kaaskodanike ülekaaluka enamuse püsisoovide vastaselt –, võibki jääda viljatuks. Või, eirates sootuks mõistuse mõistet, ma võin tunda end innustatud kunstnikuna, kes voolib inimesi omaenda ainulaadses nägemuses kangastuvate mallide järgi, nii nagu maalikunstnikud panevad kokku värve ja heliloojad helisid: inimsugu on toormaterjal, mille ma allutan oma loovale tahtele; isegi kui inimesed seejuures kannatavad ja surevad, tõstetakse nad seeläbi ometi kõrgustesse, kuhu nad ei oleks iial jõudnud minu vägivaldse – aga loova – sekkumiseta nende ellu. Nimelt seda põhjendit kasutavad kõik diktaatorid, inkvisiitorid ja hirmuvalitsejad, otsides oma tegevusele kõlbelist või vähemasti esteetilist õigustust. Ma pean tegema inimeste eest (või inimestega) seda, mida nad ise ei ole võimelised tegema, ja ei saa küsida nende luba või nõusolekut, sest nad ei suuda taibata, mis on neile kõige parem – õigupoolest võib see, mida nemad lubavad ja millega nõustuvad, tähendada elamist põlastusväärses keskpärasuses või isegi nende hukatust või enesetappu. Lubatagu mul veel kord osundada Fichtet, heroilise mõtteviisi kaheldamatut vaimset isa: "Kellelgi ei ole ... õigusi mõistuse vastu." "Inimene kardab alistada oma subjektiivsust mõistuse seadustele. Ta eelistab traditsiooni või meelevalda." Ja ometi – alistuda tal tuleb.[19] Fichte seab esikohale mõistuseks nimetatava üksuse nõudlused; Napoleon, Carlyle või romantikutest autoritaarlased võivad kultustada teisi väärtusi ja näha igaüks oma jõuga sisseseatud süsteemis ainsat teed "päris" vabadusele.

Sama suhtumist väljendas rõhutatult Auguste Comte, küsides: "Kui me ei luba vabamõtlemist keemias ja bioloogias, miks peaksime seda lubama kõlbluses ja poliitikas?" Tõepoolest, miks? Kui on võimalik kõnelda poliitilistest tõdedest – teatavatest ühiskondlike taotluste kinnitustest, millega kõik inimesed inimestena peavad vastuvaidlematult nõustuma, kui need kord tuvastatakse – ja kui need tõed, nagu uskus Comte, teaduse meetodite abil varem või hiljem päevavalgele tuuakse, siis kellel on veel tarvis arvamus- või tegevusvabadust eesmärgina omaette – isegi kui see oleks sallitav üksikisikutele või rühmadele ergutavalt mõjuva intellektuaalse atmosfäärina? Milleks sallida asjatundjate poolt tunnustamata samme? Comte pani peenutsemata sõnadesse selle, mis oli ratsionalistlikus poliitikateoorias sõnastamata kujul peidus juba selle algaegadel Muinas-Kreekas. Põhimõtteliselt saab olla ainult üks õige elamise viis; targad järgivad seda loomuldasa, sellepärast neid nimetataksegi tarkadeks. Ebatarku tuleb selle juurde tirida kõigi tarkade käsutuses olevate ühiskondlike

19 "Sundida inimesi omaks võtma õige valitsemisvorm, jõuga allutada nad Õigusele, pole mitte üksnes õigus, vaid iga niisuguse inimese püha kohus, kellel on arusaamine ja võim seda teha."

vahenditega – sest miks peaks ilmsel väärusel lubatama püsida ja levida? Ebaküpsed ja kasvatamatud tuleb viia niikaugele, et nad ütleksid endale: "Ainult tõde teeb vabaks, ja ainus viis, kuidas ma võin teada saada tõe, on täna pimesi teha seda, mida teie, teadjad, käsite või sunnite mind tegema, kindlas teadmises, et ainult nii jõuan ma ükskord teie puhta nägemuseni ja saan vabaks nagu teie."

Sel kombel me oleme juba tõesti üsna kaugel oma liberaalsest alguspunktist. Antud veende puhul, mida kasutas hilisemal perioodil Fichte ja tema järel teised autoriteedikaitsjad Victoria ajastu koolmeistritest ja koloniaalametnikest tänapäeva natsionalistlike ja kommunistlike diktaatoriteni välja, on tegu nimelt sellega, mille vastu stoikute ja Kanti kõlblusõpetus omaenda sisemist valgust järgiva vaba inimese mõistuspärase õiguse nimel kõige ägedamini välja astub. Sel moel on ratsionalistlik mõte oma üheainsa õige lahenduse eeldusega sammhaaval – sammudega, mis ei pruugi olla just loogiliselt korrektsed, ent on ajalooliselt ja psühholoogiliselt seletatavad – jõudnud isikliku vastutuse ja isikliku enesetäiustamise eetika juurest platonlike eestkostjate eliidi ettekirjutustele kuuleka autoritaarriigini.

Mis võis põhjustada sedavõrd veidra täispöörde – Kanti range individualismi moondumise millekski laustotalitaarse õpetuse taoliseks mõtlejatel, kellest mõnigi nimetas end tema õpilaseks? Küsimus ei paku sugugi ainult ajaloolist huvi, üsna mitmed nüüdisaja

liberaalid on läbi teinud samasuguse omapärase evolutsiooni. Tõsi – Kant, järgides Rousseau'd, rõhutas, et mõistuspärase enesesuunamise võime on omane kõigile inimestele; et pole olemas spetsialiste kõlblusküsimustes, sest kõlblus ei seostu mingite eriteadmistega (nagu olid kinnitanud utilitaarlased ja *philosophes*), vaid üleüldise inimlikkuse-ande õige kasutusega; ning seega ei muuda inimesi vabaks teataval ennastarendaval viisil tegutsemine, milleni neid on võimalik viia sunnivahenditega, vaid äratundmine, miks nad peaksid nii tegutsema – samm, mida keegi ei saa astuda kellegi teise eest. Aga isegi Kant möönis poliitilistest küsimustest kõneldes, et ükski seadus – eeldusel et mina mõistuspärase olendina selle heaks kiidan, kui päritakse minu arvamust – ei saa kuidagi vähendada minu mõistuspärase vabaduse määra. Sellega oli uks spetsialistide võimule pärani avatud. Ma ei saa kõigi seadusesätete küsimuses kogu aeg nõu pidada kõigi inimestega. Valitsus ei saa olla alaline rahvakoosolek. Liiatigi ei kuula kõik inimesed oma mõistuse häält nii nagu mõned, ja mõni näib olevat hoopistükkis kurt. Kui ma olen seaduseandja või valitseja, ma kahtlemata eeldan, et kui minu kehtestatud seadus on mõistuspärane (ja siin mul jääb üle nõu küsida ainult omaenda mõistuselt), siis kiidavad selle automaatselt heaks kõik kogukonna liikmed, kuivõrd nad on mõistuspärased olendid. Sest kui nad seda ei teeks, ilmutaksid nad *pro tanto* irratsionaalsust, seega vajaksid mõistuse survet – polegi tähtis, kas minu või

nende oma mõistuse, sest mõistuse hääl on kahtlemata sama kõikides teadvustes. Ma väljastan oma käsud ja kui teie hakkate vastu, kannan hoolt selle eest, et surutaks maha teis leiduv irratsionaalne alge, mis ilmutab tõrksust mõistuse vastu. Minu töö oleks kergem, kui te ise selle maha suruksite; ma püüan teid selles suunas harida. Aga mina vastutan ühiskonna heaolu eest: ma ei saa oodata, kuni kõik inimesed täiesti mõistuspäraseks saavad. Kant võib protestida, et subjekti vabaduse olemuslik tunnus on see, et tema ise ja ainult tema ise on andnud endale käsu kuuletuda. Ent see väide käib ideaalolukorra kohta. Kui te ei suuda ennast korrale kutsuda, siis pean mina tegema seda teie eest – ja te ei saa kaevata vabaduse vähesuse üle, sest asjaolu, et Kanti mõistuspärane kohtunik on saatnud teid vanglasse, on tõend selle kohta, et te ei ole kuulda võtnud omaenda mõistuse häält ning et sarnaselt lapsega, metsinimesega või nõdrameelsega te ei ole enesesuunamiseks valmis või olete selleks üldse võimetu.[20]

20 Kant jõudis kõige lähemale "negatiivse" vabadusideaali tunnustamisele, kui ta (ühes oma poliitilises traktaadis) kuulutas, et "inimsoo suurim probleem, mida lahendama ta on loodusest sunnitud, on kõigile seaduse alusel õigust võimaldava tsiviilühiskonna loomine. Ainult niisuguses ühiskonnas, kus on väga palju vabadust ... – ühes ... [iga üksikisiku] vabaduse piiride võimalikult täpse kindlaksmääratusega ja puutumatuse–tagatistega, mis võimaldavad sobitada seda teiste vabadusega – on inimsool võimalik saavutada kõrgeim looduslik eesmärk, kõikide võimete arenemine." Kui teleoloogilised implikatsioonid kõrvale jätta, ei paista see sõnastus esialgu kuigi erinev ortodoksse liberalismi hoiakust. Olulisim on kummatigi see, kuidas määratakse kindlaks isikliku vabaduse piiride "täpse kindlaksmääramise ja puutumatuse–tagatiste" kriteerium. Enamiku nüüdisaja liberaalide kõige ühendavamaks sooviks on olukord, kus võimalikult suur hulk üksikisikuid saaks teoks teha võimalikult suure hulga oma taotlustest, ilma et kõnealustele taotlustele iseenesest antaks mingeid väärtushinnanguid, välja arvatud juhul, kui need võivad nurjata kellegi teise eesmärkide elluviimise. Nende meelest peaksid üksikisikute ja inimrühmade vahelised kaitsepiirid toimima ainult selleks, et ära hoida inimlike eesmärkide põrkumine, kusjuures kõiki kõnealuseid eesmärke tuleb vaadelda ühtviisi esmatähtsatena ja kriitikavälistena. Kant ja temataolised ratsionalistid ei pea kõiki taotlusi võrdväärseks. Nende jaoks on vabaduse rajajooned kindlaks määratavad "mõistuse" reeglite põhjal, kusjuures viimane on midagi hoopis enamat lihtsalt reeglite kui niisuguste olemasolust – ta on üksus, mis loob või toob esile kõigis inimestes ja inimestele ühise eesmärgi. Mõistuse nimel on võimalik hukka mõista kõik mittemõistuspärane, nõnda et mitmesuguseid isiklikust kujutlusvõimest ja inimeste eripärasustest tulenevaid eraviisilisi pürgimusi – näiteks esteetilisele või mingile muule mittemõistuspärasele eneseteostusele – on vähemasti teoreetiliselt võimalik halastamatult välja juurida, et puhastada teed mõistuse nõudmistele. Mõistuse autoriteet ja kohustused, mille see inimestele seab, samastatakse isikliku vabadusega, oletusega, et ainult mõistuspärased sihid saavad olla "vaba" inimese "tõelise" loomuse "päris" sihid. Ma pean tunnistama, et ei ole kunagi aru saanud, mida "mõistus" antud kontekstis tähendab, ja tahaksin siinkohal üksnes rõhutada, et seda laadi filosoofilise psühholoogia *a priori* oletused ei ole ühitatavad empirismiga, teisisõnu ühegi mõtteviisiga, mis toetub kogemuslikult omandatud teadmistele inimeste olemuse ja püüdluste kohta .

Kui see viib välja despootiani – olgu või kõige paremate ja targemate käe all nagu Sarastro templis "Võluflöödis", aga siiski despootiani – ja see osutubki vabaduseks, kas pole siis äkki midagi viltu arutluse premissides? Vahest on selle lähteoletused ise kuidagi vigased? Lubatagu mul need veel kord üles lugeda: esiteks, et kõigil inimestel on üks ja ainult üks päriseesmärk, mõistuspärane enesesuunamine; teiseks, et

kõigi mõistuspäraste olendite taotlused peavad tingimata sobima ühtsesse üldkehtivasse harmoonilisse skeemi, mida ühed on suutelised tunnetama paremini kui teised; kolmandaks, et kõik konfliktid ja seega igasugune traagika tekivad ainuüksi mõistuse põrkumisest mõistusvastasega ja ebapiisavalt mõistuspärasega – ebaküpsuse ja arenematuse ilmingutega elus – nii isiklikus kui kogukondlikus mõõtmes – ning et niisugused kokkupõrked on põhimõtteliselt välditavad ja täiesti mõistuspäraste olendite puhul võimatud; ja viimaks, et kui kõik inimesed on muudetud mõistuspäraseks, hakkavad nad alluma omaenda loomuse mõistuspärastele seadustele, mis on kõigi puhul ühised, ning seega hakkavad olema ühtaegu täiesti seaduskuulekad ja täiesti vabad. Kas on võimalik, et Sokrates ja teised läänemaailma keskse eetilise ja poliitilise traditsiooni loojad tema järel on rohkem kui kaks aastatuhandet ühtejärge eksinud ja et voorus ei olegi sama mis teadmine ning et vabadus ei ole samastatav kummagagi? Et vaatamata asjaolule, et sel levinud arusaamal on võim suurema arvu inimelude üle kui kunagi varem oma pika ajaloo vältel, ei ole ükski selle lähteoletustest kinnitatav ja vahest isegi mitte tõene?

VI
STAATUSE OTSIMINE

Võib eristada veel üht ajalooliselt olulist lähenemist antud teemale, mis ajades vabaduse segi tema õeste, võrdsuse ja vendlusega, jõuab välja sama mitteliberaalsete tulemusteni. Sellest ajast peale, kui see küsimus kaheksateistkümnenda sajandi lõpupoole üles kerkis, on inimesed järelejätmatult ja aina tulemusrikkamalt pärinud, mida peetakse silmas "üksikisiku" all. Kuivõrd ma elan ühiskonnas, mõjutab kõik, mida ma teen, paratamatult teiste tegevust, nagu ka teiste tegevus minu oma. Isegi Milli visast üritusest panna paika ühiskondliku elu ja eraelu vaheline piir ei jää lähemal vaatlusel kivi kivi peale. Peaaegu kõik Milli arvustajad on rõhutanud, et kõigel, mida ma teen, võib olla teisi inimesi kahjustavaid tagajärgi. Liiatigi olen ma ühiskondlik olend sügavamas tähenduses kui see, mis tuleneb teistega läbikäimisest. Sest kas pole ma mina ja mitte keegi teine teataval määral just selle tõttu, mis teised minu kohta arvavad ja tunnevad? Kui ma küsin endalt, kes ma olen, ja vastan: inglane, hiinlane, kaupmees, tähtsusetu inimene, miljonär, sunnitööline – siis analüüsi käigus ma jõuan järeldusele, et nende atribuutide omamine oleneb minu kuuluvusest teatavasse rühma või klassi, mida tunnustavad teised ühiskonnaliik-

med, ning et see teiste tunnustus moodustabki osa enamiku märksõnade tähendusest, mis tähistavad mõningaid minu kõige isiklikumaid ja püsivamaid omadusi. Ma ei ole kehatu mõistus. Samuti ei ole ma Robinson Crusoe üksipäini oma saarel. Asi pole ainult selles, et minu materiaalne elu sõltub läbikäimisest teiste inimestega või et ma olen see ja mitte keegi teine ühiskondlike tegurite tõttu, vaid selles, et mõned ja võib-olla isegi kõik minu käsitused endast, iseäranis minu kõlbeline ja ühiskondlik identiteeditunne, on mõtestatavad ainult selles ühiskondlikus taustsüsteemis, millest mina (metafooriga ei maksa küll liiale minna) moodustan osakese. Vabaduse puudumine, mille üle inimesed või inimrühmad nurisevad, taandub pahatihti tunnustuse puudumisele. Ma võin ihata midagi muud kui see, mida Mill soovis mind ihkavat – kaitset sunni, meelevaldse kinnipidamise või türannia eest või teatavate tegutsemisvõimaluste äravõtmise eest, või ruumi, mille piires ma pole ühegi oma sammu eest seaduslikult vastutav. Samuti võin ma ihata midagi muud kui ühiskondliku elu mõistuspärane kavandamine või enesetäiustamine erapooletu targana. Võib-olla ihkan ma vaid vältida minu eiramist, üleolevat hoiakut, põlgust või suhtumist liigse enesestmõistetavusega – lühidalt öeldes seda, et mind ei kohelda isiksusena, ei tunnustata küllaldaselt minu ainulaadsust, et mind klassifitseeritakse mingi ilmetu parve liikmeks, statistiliseks ühikuks ilma konkreetsete, inimlike, ainult

mulle iseloomulike joonte ja eesmärkideta. Ma võitlen alavääristamise vastu – mitte võrdsete seaduslike õiguste ega vabaduse eest teha, mida ma tahan (ehkki ma võin soovida ka neid), vaid seisundi eest, kus ma saan end tunda – kuna minusse nii suhtutatakse – vastutava toimijana, kelle tahtega arvestatakse, sest mul on selleks õigus, isegi kui mind selle tõttu, kes ma olen või mida teen, rünnatakse ja süüdistatakse. See on vajadus staatuse ja tunnustuse järele. "Armetuimal mehel Inglismaal on oma elu nagu suurimalgi." Ma ihaldan mõistmist ja tunnustust, isegi kui sellega kaasneb ebapopulaarsus ja mittesallimine. Ja ainsad, kes saavad mind tunnustada ja seeläbi anda mulle tunde, et ma olen keegi, on selle ühiskonna liikmed, millega ma tunnetan ajaloolist, kõlbelist, majanduslikku ja võimalik et etnilist ühtekuuluvust.[21]

21 Siin ilmneb silmanähtav sugulus Kanti käsitusega inimese vabadusest, ometi on antud juhul tegu selle politiseeritud ja empiirilise teisendiga ja seetõttu peaaegu vastandiga eelnevale. Kanti vaba inimene ei vaja oma sisemiseks vabaduseks avalikku tunnustust. Kui teda koheldakse vahendina mingi välise eesmärgi saavutamiseks, siis see on tema ärakasutajate väär tegu, tema "numinaalne" staatus aga jääb rikkumata ning ta on täiel määral vaba ja täiel määral inimene hoolimata sellest, kuidas teda koheldakse. Siin nimetatud vajadus võrsub tervikuna minu suhtest teistega: ma olen eikeegi, kui mind ei tunnustata. Ma ei saa byronliku halvakspanuga eirata teiste suhtumist, olles samas täiesti teadlik oma sisemisest väärtusest ja kutsumusest, ega põgeneda siseellu, sest ma olen enda silmis see, kellena teised mind näevad. Ma vaatan ennast ümbruse vaatepunktist: ma tunnen end olevat keegi või eikeegi sõltuvalt oma seisundist ja funktsioonist ühiskondlikus tervikus – kõige "heteronoomsem" olek, mida on võimalik ette kujutada.

Minu isiklik mina ei ole lahutatav suhtest teistega ega nendest minu atribuutidest, mille moodustab teiste suhtumine minusse. Järelikult nõudes vabanemist näiteks poliitilise või ühiskondliku sõltlase staatusest ma nõuan hoiaku muutust nendes, kelle arvamused ja käitumine aitavad mul määrata minu ettekujutust iseendast. Ja see, mis kehtib üksikisiku puhul, kehtib ka ühiskondlike, poliitiliste, majanduslike ja usuliste rühmade puhul, kus inimesed teadvustavad oma vajadusi ja eesmärke kui rühma liikmed. Rõhutud klassid või rahvad üldjuhul ei nõua lihtsalt takistamatut toimimisvabadust oma liikmetele ega ka ennekõike võrdseid ühiskondlikke või majanduslikke võimalusi, veelgi vähem kohta mõistuspärase seadusandja sepitsetud hõõrdevabas, orgaanilises poliitilises süsteemis. Pahatihti nõuavad nad lihtsalt tunnustust (oma klassile, rahvusele või nahavärvile või rassile) iseseisva inimüksusena, kel on oma tahe ja kes toimib selle kohaselt (olgu see hea ja õiguspärane või mitte) ning keda ei tohi valitseda, harida, juhatada – kui tahes pehme käega – nagu kedagi mitte päriselt inimväärset ja seega mitte päriselt vaba. See annab Kanti lausele "Paternalism on suurim võimalik despootia" puhtratsionalistlikust hoopis laiema tähenduse. Paternalism pole despootlik seetõttu, et on rõhuvam kui alasti, toores, valgustamata türannia, või pelgalt seetõttu, et eirab minus kätkevat transtsendentset mõistust, vaid seetõttu, et on solvav minu käsitusele endast kui inimolendist, kes korraldab oma elu vastavalt isiklikele (mitte ilmtingimata mõistuspärastele või heatahtlikele) eesmärkidele ning – ja eelkõige – on ära teeninud teiste tunnustuse säärase olendina. Sest kui mind säärasena ei tunnustata, võib minu õigus täielikule iseseisvusele inimolendina põrkuda minupoolsele mitteäratundmisele või kahtlustele. Määrab ju minu olemise suures osas ära see, mida ma tunnen ja mõtlen, ning selle, mida ma tunnen ja mõtlen, määrab ära valdav tunde- ja mõttelaad ühiskonnas, millesse ma kuulun ja milles ma Burke'i järgi ei ole eraldi käsitletav aatom, vaid koostisosa (kasutades ohtlikku, aga möödapääsmatut metafoori) ühiskondlikus koetises. Ma võin tunda end mittevabana selles mõttes, et mind ei tunnustata ennastjuhtiva isiksusena, üksiti võib mul olla sama tunne ka tunnustamata või mitteküllaldaselt lugupeetud rühma liikmeks olles – sel juhul ma soovin emantsipatsiooni tervele oma klassile, kogukonnale, rahvusele, rassile või elukutsele. Minu soov võib olla nii tugev, et oma põletavas igatsuses staatuse järele eelistan ma pigem olla türanniseeritud ja kuritarvitatud mõne omaenda rassi või ühiskonnaklassi esindaja poolt, kes ometi tunnustab mind inimesena ja võistlejana – see tähendab võrdsena –, kui olla hästi ja sallivalt koheldud kellegi poolt, kes kuulub mõnda kõrgemasse ja kaugemasse rühma ega tunnusta mind sellena, kelleks ma ise soovin end pidada. Selline ongi nii isikliku kui rühmaviisilise, meie päevil just kutsealade, klasside, rasside ja rahvaste hulgast tõusva valjuhäälse tunnus-

tusnõude tagapõhi. Ehkki minu kaaslased ei pruugi võimaldada mulle negatiivset vabadust, on nad ometi minu rühma liikmed: nad mõistavad mind, nagu mina mõistan neid, ja see mõistmine laseb mul tunda, et ma olen keegi siin ilmas. Just igatsus vastastikuse tunnustuse järele tekitab olukorra, kus kõige autoritaarsemad demokraatiad aeg-ajalt on oma kodanike silmis teadlikult eelistatud kõige valgustatumatele oligarhiatele, ja tekitab mõne äsja vabanenud Aasia või Aafrika riigi kodanikus karmi kohtlemise puhul tema oma rassi või rahvuse esindajate poolt hoopis vähem nurinat kui olukord, kus tema üle valitses mõni ettevaatlik, õiglane, leebe ja heatahtlik ametnik mujalt. Seda nähtust mõistmata tunduvad terved rahvad, kes on ilma jäetud elementaarsetest inimõigustest Milli mõistes ja kes igati siirana näides kinnitavad end olevat vabamad kui siis, kui neil oli kasutada suurem hulk nimetatud õigusi, käituvat ja oma ideaale vormivat kummaliselt paradoksaalsel viisil.

Ometi ei saa seda soovitavat staatust ja tunnustust kuidagi hõlpsasti samastada isikliku vabadusega ei negatiivses ega positiivses tähenduses. Vajadus selle järele on niisama sügav ja inimesed võitlevad selle eest niisama kirglikult; see on midagi vabadusega suguluses olevat, aga mitte vabadus ise: ehkki ta eeldab terve rühma negatiivset vabadust, on ta pigem midagi lähedast solidaarsusele, vendlusele, vastastikusele mõistmisele ja võimalusele võrdsetel tingimustel ühineda – kõigele sellele, mida mõnikord eksitavalt

nimetatakse ühiskondlikuks vabaduseks. Ühiskondlikud ja poliitilised märksõnad on paratamatult ebamäärased. Püüd vormida poliitika sõnavara ülitäpseks võib muuta selle kasutamiskõlbmatuks. Ent tarvituse liigne avardamine ei ole tõe huvides. Vabaduskäsituse sisuks, seda nii positiivse kui negatiivse tähenduse puhul, jääb millegi või kellegi eemalhoidmine, olgu selleks isikud, kes tungivad minu maa-alale või väidavad, et neil on õigus mind käsutada, või kinnisideed, hirmud, neuroosid, irratsionaalsed jõud – mis tahes sekkumise ja despootia ilmingud. Tunnustusesoovi objekt on miski muu – seos, parem üksteisemõistmine, huvide lähenemine, elu vastastikuse sõltuvuse ja ühiste ohverduste pinnal. Üksnes vabadusesoovi segiajamine selle sügava ja üldinimliku igatsusega staatuse ja mõistmise järele ning edasine ähmanemine samastamise tõttu käsitusega ühiskondlikust enesesuunamisest, mille puhul vabastamist ootav "ise" pole enam üksikisik, vaid "ühiskond-tervik", võimaldab inimestel oligarhia või diktaatori autoriteedile alludes väita, et see on neid mingis mõttes vabastanud.

Palju on kirjutatud eksitusest, mis seisneb ühiskondlike rühmade nägemises sõna otseses mõttes isiksustena või minateadvuslike olenditena, kelle distsipliin ja kontroll oma liikmete üle pole midagi muud kui "mina" sisemine distsipliin, vabatahtlik enesekontroll, mis jätab üksiktoimijale alles tema vabaduse. Kuid isegi "orgaanilisest" vaatepunktist vaadatuna – kas ikka on loomulik või soovitav nime-

tada nõudmist tunnustuse ja staatuse järele nõudmiseks vabaduse järele mingis kolmandas tähenduses? Tõsi küll, sel rühmal, millelt tunnustust taotletakse, peab endal olema küllaldasel määral "negatiivset" vabadust – vabadust mis tahes välise autoriteedi kontrollist –, vastasel korral ei anna tunnustus nõudlejale seda staatust, mida ta taotleb. Ent kas on õige nimetada võitlust kõrgema staatuse nimel, soovi pääseda alamast seisundist, võitluseks vabaduse eest? Kas antud sõna tähenduspiirkonna kitsendamine nii, et see hõlmaks ainult kaht ülalkäsitletud põhitähendust, on ikka pelk tähenärimine või varitseb meid, nagu ma kahtlustan, oht nimetada igasugust inimesele meelepärast muutust tema ühiskondlikus asendis tema vabaduse suurenemiseks ja seega muuta antud märksõna sedavõrd ebamääraseks ja laialivalguvaks, et ta osutub täiesti kasutamiskõlbmatuks? Ja siiski ei saa me kõnealust juhtumit niisama lihtsalt päevakorrast kustutada pelga näitena vabaduskäsituse segunemisest käsitusega staatusest, solidaarsusest, vendlusest, võrdsusest või mingist nende kombinatsioonist. Sest igatsus staatuse järele on teatavas mõttes väga lähedane soovile olla iseseisev toimija.

Me võime keelduda seda sihti vabaduseks nimetamast, ometi oleks pinnapealne arvata, et analoogiad üksikisikute ja rühmade vahel või orgaanilised metafoorid või sõna *vabadus* mitmesugused tähendused on pelgad eksitused, mis tulenevad kas näivast sarnasusest üksuste vahel omadustes, mille poolest nad

tegelikult on erinevad, või lihtsalt semantilisest väärratusest. Nende puhul, kes on valmis iseenda ja teiste isikliku tegevusvabaduse oma rühma staatuse ja iseenda staatuse nimel selles rühmas turule tooma, ei ole tegemist ainuüksi tahtmisega loobuda vabadusest turvalisuse kasuks, kindla koha kasuks mingis harmoonilises astendikus, milles iga inimene ja iga klass teab oma kohta ja on valmis loobuma valikuvõimaluse tülikast eesõigusest – "vabaduse taagast" – rahu ja mugavuse ja suhtelise muretuse nimel autoritaarses või totalitaarses süsteemis. Sääraseid inimesi ja sääraseid soove kaheldamatult leidub ning kahtlemata võib ette tulla säärast loobumist vabadusest ja ongi sageli tulnud. Sootuks valesti aga saab meie ajastu meelelaadist aru see, kelle arvates siin ongi ajend, mis muudab natsionalismi ja marksismi ahvatlevaks välismaalastest peremeeste käe all elanud rahvastele või klassidele, kelle elu varem, poolfeodaalse või mõne muu hierarhiliselt organiseeritud režiimi tingimustes, korraldasid teised klassid. Nende püüd on pigem lähedane sellele, mida Mill nimetas "paganlikuks enese maksmapanekuks", ainult et kollektiivses, ühiskondlikus vormis. Tegelikult pole enamikul kõigest sellest, millega Mill oma vabadusesoovi põhjendab – väärtusel, mida ta omistab julgusele ja mittekohanemisele, isiklike väärtuste alalhoidmisele üldkehtiva arvamuse kiuste, tugevatele ja ennast usaldavatele isiksustele, kes on vabad ametlike seaduseandjate ja ühiskonna koolmeistrite ohjadest –, kuigi palju seost tema käsi-

tusega vabadusest kui sekkumatusest: hoopis rohkem on see seotud inimeste sooviga, et nende isiksust ei hinnataks ülearu madalalt, et neid ei peetaks võimetuks käituma autonoomselt, originaalselt, "autentselt", isegi kui reageering säärasele käitumisele on häbimärgistamine, ühiskondlikud piirangud või seadusandlikud keelud. Selline soov oma klassi, rühma või rahvuse "isiksuse" maksmapanekuks haakub vastusega küsimusele, kui suur peab olema autoriteedi jaosmaa (sest rühm ei või sallida väljaspoolsete käskijate sekkumist) ja veelgi otsesemalt vastusega küsimusele, kes peab meid valitsema. Ükskõik kas hästi või halvasti, liberaalselt või rõhuvalt, kuid eelkõige ikkagi, kes? Ning säärased vastused nagu "minu ja teiste takistamatu valiku korras seatud esindajad" või "meie kõik korrapäraste koosolekute kaudu" või "parimad" või "kõige targemad" või "rahvus, kehastatuna neis või teistes isikutes või asutistes", või "jumalast seatud juht" on loogiliselt ning vahel ka poliitilises ja ühiskondlikus mõttes sõltumatud sellest, kui suures ulatuses negatiivset tegutsemisvabadust ma endale või oma rühmale nõuan. Tingimusel et vastusena küsimusele "Kes hakkab mind valitsema?" on mul välja pakkuda kedagi või midagi "omana" kujutatavat – midagi, mis kuulub mulle või millega mina ühte kuulun –, võin ma, kasutades vendlust ja solidaarsust väljendavaid sõnu või sõna *vabadus* positiivse tähenduse mingeid kõrvaltähendusi (mida on raske täpsustada), esitada seda mingi ristandvormina vaba-

dusest – või vähemasti tänapäeva maailma küllap kõige esileküündivama ideaalina, ehkki viimase nimetamiseks paistab esialgu puuduvat täpne märksõna. Need, kes on selle eest maksnud oma negatiivse, Milli mõttes vabadusega, mõistagi väidavad end olevat seeläbi kõnealuses ebamäärases, ent teravalt kogetavas tähenduses "vabanenud". "Tema, kelle teenimine on täiuslik vabadus" võib sel viisil ilmlikustuda ning riik, rahvus, rass, rahvakogu, diktaator või minu perekond või keskkond asendada Jumalat, ilma et sõna *vabadus* sealjuures täiesti oma mõtet kaotaks.[22]

Kummatigi pole mingit kahtlust, et tolle sõna iga tõlgendus, olgu kui tahes ebaharilik, peab hõlmama minu poolt negatiivseks vabaduseks nimetatu alammäära. Teatav jaosmaa, mille piires mind ei taba ahistatus, peab jääma. Ükski ühiskond ei võta oma liikmetelt sõna otseses mõttes kõiki vabadusi; olend, kellel ei võimaldata üldse midagi omal käel teha, ei

22 Seda väidet tuleks eristada mõnede Burke'i ja Hegeli õpilaste traditsioonilisest lähenemisest, kes ütlevad, et kuna ühiskond või ajalugu on minust teinud selle, kes ma olen, siis on nende eest võimatu pageda ja säärane katse mõistusvastane. Kahtlemata on mul võimatu oma nahast välja pugeda või hingata midagi muud peale õhu; on pelk tautoloogia öelda, et ma olen see, kes olen, ja ei saa tahta vabaneda oma olemuslikest tunnustest, millest mõned on ühiskondlikud. Sellest ei järeldu, et kõik minu atribuudid oleksid kaasasündinud ja võõrandamatud ja et ma ei võiks püüda muuta oma staatust selles "ühiskondlikus taustsüsteemis" või "kosmilises võrgus", mis määrab minu loomuse – kui see oleks nii, siis puuduks sõnadel *valik* ja *otsustus* ja *aktiivsus* igasugune mõte. Kui need midagi tähendavad, siis ei saa minu püüdu end autoriteedi eest kaitsta või kasvõi pääseda oma "seisusest ja sellega kaasnevatest kohustustest" automaatselt kõrvale heita kui irratsionaalset või enesetapjalikku.

ole üldse kõlbeline toimija ja teda ei saa juriidilises ega kõlbelises mõttes vaadelda inimolendina, kuigi füsioloog või bioloog või koguni psühholoog võiksid kalduda liigitama teda inimeseks. Ent liberalismi vaimsed isad Mill ja Constant küsivad enamat kui see alammäär: nad nõuavad suurimat ühiskondlikkuse minimaalnõudmistega ühitatavat sekkumatust. Sedavõrd äärmuslikku vabadusnõuet pole tõenäoliselt kunagi esitanud keegi peale kõrgel tsivilisatsiooniastmel ja eneseteadlikest inimestest koosneva kasina vähemiku. Suurem jagu inimsoost on igatahes enamasti olnud valmis ohverdama sellise vabaduse teiste sihtide nimel, nagu turvalisus, staatus, heaolu, võim, voorus ja tasu teises ilmas, või siis õiglus, võrdsus, vendlus ja mitmed teised väärtused, mis tervenisti või osalt jäävad sedavõrd suure isikliku vabadusega ühitamatuks ja ammugi ei sea säärast vabadust endale eeltingimuseks. Mitte eluruumi nõudmine üksikisikule pole sütitanud neid ülestõuse ja vabastussõdu, mille käigus inimesed olid valmis oma elu andma minevikus ja on ka praegu. Vabadussõdalased on tavaliselt sõdinud õiguse eest olla iseenese või oma esindajate valitsetud – kui tarvis rangelt nagu spartalased, kelle isiklik vabadus oli väike, aga kellel oli võimalik osaleda – või vähemasti uskuda, et nad osalevad – seadusloomes ja ühiselu haldamises. Ja revolutsioonide vallapäästjad pole pahatihti mõelnud vabaduse all midagi enamat kui võimu ja autoriteedi ülevõtmist mõnd teatavat õpetust pooldava kildkonna, klassi või mõne

teise vana või uue ühiskondliku rühmitise poolt. Nende võidud on kahtlemata ahistanud neid, kelle nad võimult kõrvaldasid, ning vahel toonud kaasa rõhumist, orjust ja füüsilist hävitust tohututele inimhulkadele. Ometi on säärased revolutsionäärid tavaliselt pidanud vajalikuks väita, et kõigest hoolimata esindavad nemad vabaduse või "päris" vabaduse leeri, sest nende ideaal on üldkehtiv ja selle poole püüdleb ka kõigi nende "tõeline mina", kes neile vastu hakkavad, ehk küll viimaseid vaadatakse nagu kõlbelises või vaimses sõgeduses sihilt kõrvale kaldunuid või sihiga sootuks eksinuid. Kõigel sellel pole kuigi palju seost Milli käsitusega vabadusest, mille ainus piiraja on oht kahjustada teisi. Nimelt selle psühholoogilise ja poliitilise fakti (mis varjab end märksõna *vabadus* näiliku mitmetähenduslikkuse taga) eiramine tundub olevat löönud mõned tänapäeva liberaalid pimedusega neid ümbritseva maailma suhtes. Nende üleskutse on selge ja nende üritus õiglane. Ent nad ei arvesta inimeste põhivajaduste mitmekesisust. Ega leidlikkust, millega inimesed suudavad iseenda rahulolu nimel tõestada, et ühele ideaalile viivat teed käies võib jõuda ka vastupidisele sihile.

VII
VABADUS JA SUVERÄÄNSUS

—

Prantsuse revolutsioon, nagu kõik suured revolutsioonid, oli vähemasti oma jakobiinlikus vormis just selline suure osa end rahvuslikus mõttes vabana tundvate prantslaste karje kollektiivse enesesuunamise positiivse vabaduse järele, olgugi et väga paljudele tõi see kaasa isikliku vabaduse range piiramise. Rousseau oli juba võidurõõmsalt kõnelnud tõsiasjast, et vabaduse seadused võivad osutuda hoopis karmimaks türannia ikkest. Türannia on allumine lihast ja luust peremeestele. Seadus ei saa olla türann. Rousseau ei pea vabaduse all silmas üksikisiku negatiivset vabadust tegutseda määratletud jaosmaal sekkumiseta, vaid kõigi – mitte ainult üksikute – selleks võimeliste ühiskonnaliikmete osavõttu avalikust võimust, mis on õigustatud sekkuma iga kodaniku igasse eluvaldkonda. Üheksateistkümnenda sajandi esimese poole liberaalid aimasid õigesti, et vabadus sellises positiivses tähenduses võib kergesti hävitada liiga paljud nende poolt pühaks peetud negatiivsed vabadused. Nad rõhutasid, et rahva suveräänsus võib kergesti hävitada üksikisikute oma. Mill selgitas kannatlikult ja ümberlükkamatult, et rahva käes olev valitsus ei pruugi tema määratluse järgi üldse olla vabadus. Ei pruugi ju need, kes valitsevad, olla seesama "rahvas", keda valitsetakse, ja demokraatlik omavalitsus ei tähenda sugugi seda, et igamees valitseks iseennast, vaid parimal juhul seda, et igameest valitsevad kõik ülejäänud. Mill ja tema õpilased kõnelesid enamuse türanniast ja "valitseva suhtumise ja arvamuse" türanniast ega näinud mingit erinevust selle ja mis tahes muu türannia vahel, mis segab end inimeste toimingutesse seespool eraelu püha piiri.

Keegi ei tajunud konflikti kahe vabadusetüübi vahel paremini ega rääkinud sellest selgemalt kui Benjamin Constant. Constant rõhutas, et tavaliselt suveräänsuseks nimetatava piiramatu autoriteedi ülemine eduka ülestõusu tagajärjel ühtedest kätest teistesse ei suurenda vabadust, vaid lihtsalt tõstab orjuse taaga teisale. Ta esitas mõistliku küsimuse, miks peaks inimesele nii väga korda minema see, kas teda ahistab rahva omavalitsus, monarh või isegi kogum rõhuvaid seadusi. Ta nägi, et nende jaoks, kes soovivad negatiivset, isiklikku vabadust, pole põhiprobleemiks see, kes säärast autoriteeti rakendab, vaid see, kui palju võimu tuleks ükskõik kelle kätesse anda. Sest tema arvates pidi piiramatu autoriteet, kuulugu see kellele tahes, varem või hiljem paratamatult kellegi hävitama. Ta väitis, et ehkki enamasti süüdistavad inimesed rõhumises seda või teist valitsejate kildkonda, on rõhumise tegelikuks põhjuseks lihtsalt võimu kuhjumine, sest oht vabadusele tuleneb absoluutse autoriteedi olemasolust endast. "Ebaõiglus ei ole käsivarres," kirjutas ta, "vaid liiga raskes sõjariis-

tas – mõni raskus on inimkäele liiga ränk kanda." Demokraatia võib relvitustada endise oligarhia, endise eesõigustatud isiku või isikute kildkonna, ent siiski ahistada üksikisikuid niisama halastamatult nagu ükskõik milline varasem valitseja. Ühes essees, kus ta võrdleb kaasaja inimese vabadust muinasaja vabadusega ütleb ta, et võrdset õigust rõhuda – või teiste ellu sekkuda – ei saa nimetada vabaduseks. Samuti ei võimalda üleüldine nõustumine vabadusest loobuda kuidagi imeväel vabadust säilitada pelgalt seetõttu, et on üleüldine või et on nõustumine. Kui ma nõustun olema rõhutud või suhtun oma olukorda äraoleva või iroonilise leplikkusega, kas ma olen siis seetõttu vähem rõhutud? Kui ma ise orjaks end müün, kas ma olen seetõttu vähem ori? Kui ma sooritan enesetapu, kas ma olen siis sellepärast vähem surnud, et võtsin endalt elu omal vabal valikul? "Hulkade valitsus on visklev türannia, monarhia aga tõhusamalt tsentraliseeritud despootia." Constant nägi Rousseau's isikuvabaduse ohtlikemat vaenlast, sest viimane oli kuulutanud: "Loovutades kõikidele ma ei loovuta kellelegi." Constant ei saanud aru, miks ei võiks suveräänn nimega "kõik", juhul kui ta heaks arvab, mõnd oma jagamatu mina "liikmetest" rõhuda. Muidugi võin ma eelistada, et minu vabadused võtab minult ära rahvakogu, perekond või klass, milles ma ise moodustan vähemuse. See võib anda mulle võimaluse ühel päeval veenda teisi tegema minu heaks seda, millele mul on enda arvates õigus. Ent jääda oma vabadusest ilma

perekonna, sõprade või kaaskodanike käe läbi tähendab jääda sellest ilma täpselt niisama tulemuslikult nagu mõnel muul juhul. Hobbes oli igatahes otsekohesem: ta ei püüdnud näidata, et suveräänn ei orjasta – ta õigustas seda orjust, aga vähemasti ei jätkunud tal jultumust nimetada seda vabaduseks.

Kogu üheksateistkümnenda sajandi vältel jäid liberaalsed mõtlejad kindlaks väitele, et kui vabadus tähendab kitsendusi ükskõik kelle volile panna mind tegema seda, mida ma ei taha või ei pruugi tahta teha, siis olgu ideaal, mille nimel mind survatakse, milline tahes, surve tingimustes ma ei ole vaba – et õpetus absoluutsest suveräänsusest on ise türanniale kallutav. Kui ma soovin säilitada oma vabadust, siis on vähe, kui ma ütlen, et seda ei tohi rikkuda muidu kui selle või teise – näiteks absoluutse võimukandja, rahvakogu, parlamendi kaastegevusel valitseva kuninga, kohtunike, mõne võimude kombinatsiooni või seaduste endi (sest seadused võivad olla rõhuvad) sanktsiooni alusel. Mul tuleb rajada ühiskond, milles tingimata on mingid sellised vabadusepiirid, mida kellelgi ei ole lubatud eirata. Reeglitele, millega nimetatud piirid kindlaks määratakse, võib omistada mitmesuguseid nimetusi ja loomuseid: neid võib nimetada sünnipärasteks õigusteks, jumalasõnaks, loodusõiguseks, utilitaarsusel või "inimese püsihuvidel" põhinevateks nõueteks; ma võin uskuda nende kehtivust *a priori* või pidada neid omaenda ülimateks taotlusteks või oma ühiskonna või kultuuri taotlusteks. Nende

reeglite või käskude ühendavaks omaduseks oleks see, et nad on sedavõrd laialdaselt tunnustatud ja inimsoo ajaloolise arengu vältel juurdunud sedavõrd sügavale inimeste tegelikku loomusse, et moodustavad nüüd lahutamatu osa kõigest sellest, mida me peame silmas normaalse inimeseksolemise all. Siiras usk isikliku vabaduse alammäära võõrandamatusse nõuab just mingit niisugust tingimusteta seisukohavõttu. On ju selge, et enamusrühmade võimust ei ole antud juhul midagi head loota; demokraatial puuduvad kõnealuste piiride säilitamiseks igasugused loogilised kohustused ja ajalooliselt on nende kaitsmine demokraatia põhimõtetele truuks jäädes nii mõnigi kord ebaõnnestunud. Nagu tähelepanekud näitavad, ei ole suuremal osal valitsustest kuigi raske tekitada alamate seas ükskõik millist valitsusele meelepärast tahteseisundit. "Despootia suurim võit on sundida orjad end vabaks kuulutama." See võib toimuda ka ilma sunnita: orjad võivad tunnistada oma vabadust täiesti siiralt, ilma et nad seejuures oleksid sugugi vähem orjad. Küllap on liberaalide jaoks peamine poliitiliste, "positiivsete" õiguste, teisisõnu valitsemisest osavõtu võimaluse väärtus see, et kõnealused õigused võimaldavad kaitsta nende silmis ülimat väärtust, nimelt isiklikku, "negatiivset" vabadust.

Kui aga demokraatiad võivad oma demokraatlikkust minetamata suruda maha vabaduse – vähemasti liberaalide kasutatud tähenduses –, siis mis muudaks ühiskonna päriselt vabaks? Constant'i, Milli, Tocque-

ville'i ja kogu selle liberaalse traditsiooni silmis, kuhu nad kuulusid, pole vaba ükski ühiskond, kus ei kehti vähemasti kaks järgmist omavahel seotud põhimõtet: esiteks, et absoluutseks ei tohi pidada mingisugust võimu, vaid ainult õigusi, nõnda et kõikidel inimestel, hoolimata sellest, kes neid valitseb, on absoluutne õigus keelduda käitumast ebainimlikult; ja teiseks, et on olemas teatavad piirid, mis ei ole tehislikud, millest seespool inimesed on puutumatud, kusjuures nende piiride määratlemisel lähtutakse sedavõrd pikka aega ja laialdaselt tunnistatud reeglitest, et nende järgimine kuulub kokku käsitusega normaalsest inimesest ja niisiis ka sellest, milline käitumine on ebainimlik või hullumeelne – ning oleks absurdne arvata, et mingi kolleegium või suveräänne organ saaks selliseid reegleid mingi formaalse menetluse teel tühistada. Kui ma kõnelen normaalsest inimesest, siis pean ma antud sõnaühendiga silmas muu hulgas ka seda, et ta ei saa neid reegleid kergelt, ilma sisetunde näpistuseta rikkuda. Need on reeglid, mida rikutakse siis, kui inimene mõistetakse süüdi ilma kohtuta või kannab karistust tagasiulatuva seaduse põhjal, kui lastel kästakse lahti öelda oma vanematest, sõpradel reeta sõpru, sõduritel panna toime barbaarsusi; kui inimesi piinatakse ja mõrvatakse või kui vähemusi massiliselt hävitatakse, kuna nad ärritavad enamust või türanni. Säärased teod – ka siis, kui need on suverääni poolt seadustatud – tekitavad õudu isegi meie päevil, ning see tuleneb äratundmisest, et ühe

inimese tahte pealesurumisel teisele kehtivad mingid absoluutsed seadustest sõltumatud kõlbelised barjäärid. Ühiskonna või ka klassi või rühma vabadus sõna selles tähenduses on mõõdetav nende barjääride tugevusega ning nende võimaluste hulga ja osakaaluga, mis nimetatud barjääride abil hoitakse avatuna – kui mitte kõikidele ühiskonna liikmetele, siis vähemasti väga paljudele neist.[23]

See on peaaegu risti vastupidine nende eesmärkidele, kes usuvad vabadusse positiivses, enesesuunamise tähenduses. Esimesed tahavad kärpida autoriteeti kui niisugust. Viimased tahavad seda endale saada. See on diametraalne lahknevus. Siin pole tegu ühe mõiste eri tõlgendustega, vaid kahe põhjani erineva ja lepitamatu suhtumisega elu eesmärkidesse. Parem on seda tunnistada, isegi kui tegelikkuses on sageli vajalik leida nende vahel kompromisse. Esinevad ju mõlemad absoluutse nõudmisega. Mõlema nõudmise täielik rahuldamine ei ole võimalik. Küll aga jääb ühiskondlikust ja kõlbelisest silmanägemisest oluliselt puudu seal, kus ei tunnistata, et kummagi nõudluse rahuldamine on ülim väärtus omaette, millel nii ajaloolistel kui kõlbelistel põhjustel on võrdne õigus kuuluda inimsoo kõige põhilisemate vajaduste hulka.

23 Suurbritannias muidugi kuulub seadusjärgne võim konstitutsiooniliselt absoluutsele suveräänile – parlamendi kaastegevusel valitsevale kuningale. Selle maa muudab suhteliselt vabaks asjaolu, et tavad ja arusaamad piiravad kõnealuse teoreetiliselt kõikvõimsa institutsiooni võimalust säärasena käituda. On selge, et sääraste võimu piiravate tegurite puhul pole oluline nende vorm – kas nad on juriidilised, kõlbelised või konstitutsioonilised –, vaid nende tõhusus.

VIII
ÜKS JA MITU

Üks veendumus on rohkem kui kõik teised vastutav üksikisikute tõurastamise eest suurte ajalooliste ideaalide altaril, olgu nendeks ideaalideks õiglus, edukäik, tulevaste põlvede õnn, rahvuse, rassi või klassi emantsipatsiooni püha missioon või koguni vabadus ise, mis nõuab üksikisikute ohverdamist ühiskonna vabadusele. See on veendumus, et kusagil – minevikus või tulevikus, jumalikus selgimuses või konkreetse mõtleja teadvuses, ajaloo või teaduse ilmutustes või rikkumatu tavainimese lihtsas südames – on olemas lõplik lahendus. See iidne veendumus toetub tõekspidamisele, et kõik positiivsed väärtused, millesse inimsugu on uskunud, peavad lõppkokkuvõttes olema ühitatavad ja vahest koguni üksteisega kaasnema. "Loodus seob tõe, õnne ja vooruse ühte otsekui katkematu ahelaga," ütles üks parimaid inimesi, kes kunagi maailmas elanud, ja kinnitas, et sama kehtib ka vabaduse, võrdsuse ja õigluse kohta.[24]

24 Condorcet, kelle *Esquisse*'i siin osundatakse, kuulutab ühiskonnateaduse ülesandeks näidata, "milliste sidemetega Loodus on ühendanud valgustuse edukäigu vabaduse, vooruse ja inimese sünnipärastest õigustest lugupidamise omaga; kuidas nimetatud ideaalid, mis ainsana on päriselt head ja ometi nii sageli üksteisest lahutatud, et need usutakse olevat koguni isekeskis ühitamatud, võiksid hoopiski saada lahutamatuks, niipea kui valgustus on paljude rahvaste seas

Aga kas see vastab tõele? On üldtuntud tõsiasi, et ei poliitiline võrdsus, tõhus organisatsioon ega ühiskondlik õiglus ole ühitatavad kübekesest enama isikliku vabadusega ja mitte mingil tingimusel piiramatu *laissez–faire*'iga; et õiglus ja heldus, avalikud ja isiklikud lojaalsussuhted ning suurvaimu vajadused ja ühiskonna nõudmised võivad omavahel teravalt põrkuda. Ja sealt pole enam kuigi pikk tee üldistuseni, et kõik head asjad ei ole isekeskis ühitatavad ning et veelgi vähem on seda kõik inimsoo ideaalid. Aga kusagil, öeldakse, ja mingil viisil peavad kõik need väärtused elama külg külje kõrval, sest vastasel korral kõiksus ei oleks kosmos, ei oleks harmoonia, vastasel korral oleks väärtuste konflikt inimeste elu olemuslik, kõrvaldamatu kaasosa. Tunnistada, et meie ühtede ideaalide teostumine võib põhimõtteliselt muuta võimatuks mõnede teiste teostumise, on sama mis öelda, et käsitus inimese täielikust eneseteostusest liigina on vormiline vasturääkivus, metafüüsiline kimäär. Iga ratsionalistliku metafüüsiku jaoks alates Platonist kuni Hegeli ja Marxi tänapäevasemate järeltulijateni välja on kõiki mõistatusi lahendava ja kõiki vasturääkivusi lepitava lõpliku harmoonia käsitusest loobumine räige empirism, allaheitlikkus tooreste faktide ees,

---

üheaegselt saavutanud teatava taseme". Ta jätkab: "Inimesed hoiavad oma lapsepõlve, oma maa ja oma ajastu eksitustest kinni veel kaua aega pärast seda, kui on avastatud kõik nendest jagusaamiseks tarvisminevad tõed." Iroonilisel kombel võib tema usk kõigi heade asjade ühendamise vajadusse ja võimalikkusse ise olla üks neist eksitustest, mida ta nii hästi kirjeldas.

mõistuse lubamatu pankrot olemasoleva asjadeseisu ees, suutmatus seletada ja õigustada, taandada kõik süsteemiks – samm, millest "mõistus" nördinult keeldub. Kui aga meil pole varuks aprioorset tagatist, et kusagil – võib-olla mingis ideaalses keskkonnas, mille omadusi meie oma piiratud seisundis ei suuda aimatagi – leidub tõeliste väärtuste täiuslik harmoonia, tuleb meil toetuda empiirilise vaatluse ja tavaliste inimlike teadmiste tavalistele andmetele. Ja need ei anna meile küll mingit alust oletada (või isegi mõista, mida peetakse silmas, öeldes), et kõik head asjad – või minugipoolest kõik halvad asjad – on omavahel sobitatavad. Maailm, millega me argikogemuses kokku puutume, asetab meid silmitsi vajadusega sooritada valikuid võrdselt ülimate sihtide ja võrdselt absoluutsete nõudmiste vahel, kusjuures ühtede teostumisega kaasneb paratamatult teiste ohvrikstoomine. Õigupoolest just oma säärase seisundi tõttu väärtustavadki inimesed sedavõrd kõrgelt valikuvabadust, sest kui nad võiksid olla kindlad, et mingis täiuslikus olekus, mis on Maa elanikele saavutatav, ei satuks ükski nende taotlustest teistega iial konflikti, siis kaoksid maailmast valikute sooritamise tarve ja vaev ning ühes sellega valikuvabaduse põhjapanev tähtsus. Säärasel juhul tunduks iga meetod tolle lõpliku oleku lähendamiseks täiesti õigustatud, olenemata sellest, kui palju vabadust tuleks selle kiiremaks saabumiseks ohverdada. Mul pole mingit kahtlust, et nimelt säärasele dogmaatilisele kindlusele on toetunud mõnede ajaloo

kõige halastamatumate türannide ja vaenajate teadvuses pesitsenud sügav, tõsine ja vankumatu veendumus, et nende tegude õigustus tuleneb tervenisti nende eesmärgist. Ma ei väida, et enesetäiustamise ideaal – olgu üksikisikute, rahvaste, kirikute või klasside puhul – vääriks iseenesest hukkamõistu või et selle kaitseks kasutatud keelepruuk oleks alati olnud ebaselge või vassiva sõnakasutuse või siis kõlbelise või intellektuaalse väärastumise tagajärg. Ma olen nimelt püüdnud näidata, et just käsitus vabadusest positiivses tähenduses on tugitalaks neile rahvuslikele või ühiskondlikele enesesuunamisnõudmistele, mis on lükanud käima meie ajajärgu kõige võimsamad ja kõlbeliselt õiglasemad ühiskondlikud liikumised, ning et sellest mööda vaadates mõistetaks valesti ajastu kõige elutähtsamaid fakte ja ideid. Küll aga näib mulle, et uskumus, nagu oleks põhimõtteliselt võimalik leida üks konkreetne valem, mida rakendades on võimalik harmooniliselt ellu viia kõik inimsoo eri taotlused, on tõestatavalt väär. Kui see, mida ma usun, on tõsi ning inimestel on palju taotlusi ja need ei ole omavahel põhimõtteliselt ühitatavad, siis ei ole konfliktide – ja traagika – võimalikkus inimeste isiklikus ja ühiskondlikus elus kunagi täiesti välistatav. Vajadus absoluutsete nõudmiste vahel valida on sel juhul inimoleku vältimatu tunnus. See muudab vabaduse väärtuslikuks just sellisena, nagu Acton seda ette kujutas – eesmärgina iseeneses ja mitte ebamäärastest arusaamadest ning elu irratsionaalsusest ja korrapäratusest

tuleneva ajutise vajadusena, rikkena, mille mingi imerohi ühel heal päeval parandab.

Ma ei taha sugugi öelda, et isiklik vabadus oleks ainus või isegi valdav ühiskondliku tegevuse kriteerium isegi kõige liberaalsemates ühiskondades. Me sunnime lapsi omandama haridust ja oleme keelustanud avalikud hukkamised. Need on kahtlemata kärped vabadusele. Me õigustame neid sellega, et harimatus ja barbaarne kasvatus ning julmad naudingud ja põnevusobjektid mõjuvad halvemini kui nende kaotamiseks vajaminevad piirangud. Antud otsustus omakorda tuleneb sellest, kuidas me määratleme head ja halba, see tähendab meie kõlbelistest, usundlikest, intellektuaalsetest, majanduslikest ja esteetilistest väärtustest, mis omakorda seostuvad meie käsitusega inimesest ja tema põhilistest loomupärastest nõuetest. Teisisõnu, meie pakutav lahendus säärastele probleemidele põhineb meid kas teadlikult või ebateadlikult suunaval ettekujutusel sellest, mis moodustab täisväärtusliku inimelu – vastandina Milli "äbarikele ja kitsarinnalistele", "piiratud ja vildakatele" loomustele. Protest isiklikku moraali ette kirjutavate seaduste ja tsensuuri kui isikuvabaduse lubamatu anastamise vastu eeldab veendumust, et toimingud, mille säärased seadused keelavad, on heas (või õigemini igasuguses) ühiskonnas inimeste põhivajadused. Sääraseid seadusi kaitsta tähendab olla seisukohal, et need vajadused ei ole eluliselt tähtsad või et neid ei ole võimalik rahuldada, toomata ohvriks väärtusi, mis

mitte lihtsalt subjektiivse, vaid väidetavalt objektiivse, empiirilise või aprioorse staatus standardi järgi seisavad kõrgemal – rahuldavad sügavamaid vajadusi – kui isiklik vabadus.

Vabadus, mille ulatuses inimene või ka rahvas võib korraldada elu omal valikul, peab seatama vaekausile paljudest teistest väärtustest tulenevate nõuete vastu – esmaste näidetena neist väärtustest mainitagu siinkohal võrdsust, õiglust, õnne, turvalisust ja avalikku korda. Seetõttu ei saa see olla piiramatu. R. H. Tawney meenutas meile tõde, et tugevate vabadust, olgu nende tugevus füüsiline või majanduslik, tuleb ohjeldada. See juhtmõte kõneleb lugupidamisest – mitte tulenevalt mingist *a priori* reeglist, mille järgi ühe inimese vabadus loogiliselt eeldab lugupidamist teiste temasarnaste vabadusest, vaid lihtsalt seetõttu, et lugupidamine õigluse printsiipidest ja häbi räigelt ebavõrdse kohtlemise pärast on inimestele niisama omane nagu vabaduseiha. Tõsiasi, et me ei saa kõike, on vältimatu, mitte tingitud. Burke'i kutse pideva hüvitamis-, lepitamis- ja tasakaalustamisvajaduse tunnetamisele, Milli kutse uutmoodi "eksperimentidele elamises" alaliselt kaasneva eksimisvõimalusega, teadmisega, et mitte üksnes praktikas, vaid ka põhimõtteliselt on võimatu leida selgeid ja kindlaid vastuseid, ja seda isegi läbinisti heade ja mõistuspäraste inimeste ja läbinisti selgete ideede ideaalmaailmas – kõik see võib raevu ajada need, kes otsivad lõplikke lahendusi ja ühtseid kõikehõlmavaid süsteeme

igikestvuse tagatisega. Ometi on see möödapääsmatu järeldus neile, kes Kanti kombel on mõistnud, et inimsoo jändrikust puust pole eales tehtud midagi sirget.

Ei tarvitse rõhutada, et monism ja usk mingisse ainsasse kriteeriumi on alati osutunud äärmiselt mitterahuldavaks nii intellektile kui tunnetele. Olenemata sellest, kas hinnangustandard on tuletatud mingit tulevast täiuslikkuseseisundit kujutavast nägemusest nagu kaheksateistkümnenda sajandi *philosophe*'idel ja nende tehnokraatidest järglastel meie päevil või on juuripidi minevikus – "pinnas ja surnud" [*la terre et les morts*] –, nagu on arvanud saksa historistid ja prantsuse teokraadid ning uuskonservatiivid ingliskeelsetes maades, küllaldase paindumatuse korral puutub ta nii või teisiti kokku mõne etteaimamata ja etteaimatamatu inimliku protsessiga, mis tema alla ei mahu, ning leiab kasutust õigustusena prokrusteslikele barbaarsustele *a priori* – tegelike inimühiskondade vivisektsioonile jäikade mallide kohaselt, mis vastavad meie ekslikule arusaamale üsnagi kujuteldavast minevikust või täiesti kujuteldavast tulevikust. Absoluutsete kategooriate ja ideaalide säilitamine inimelude hinnaga on eksimine ühtaegu nii teaduslike kui ajalooliste printsiipide vastu, ja kuigi valmisolekut selleks võib meie päevil võrdsel määral leida nii paremalt kui vasakult tiivalt, ei saa seda oma põhimõtetega kuidagi vastavusse viia ükski neist, kes peavad lugu faktidest.

Pluralism ühes sellega kaasneva mõningase negatiivse vabadusega tundub mulle tõepärasem ja humaansem ideaal kui nende sihid, kes otsivad klasside, rahvaste või kogu inimsoo "positiivse" omaperemehelikkuse ideaali hiiglaslikes, distsiplineeritud ja autoritaarsetes struktuurides. Tõepärasem, sest siin vähemasti tunnistatakse, et inimestel on palju eesmärke, mis kõik ei mahu ühise mõõdupuu alla ja võistlevad üksteisega alaliselt. Arvamus, et kõik väärtused on paigutatavad ühtsele skaalale, nõnda et pelga vaatluse teel on võimalik kindlaks määrata neist kõrgeimad, kõlab võltsilt meie teadmise taustal, et inimesed on oma tegudes vabad, ja esitab kõlbelist otsustust tehtena, mille põhimõtteliselt võiks sooritada arvutuslükatil. Öelda, et mingis ülimas, kõike harmoneerivas ja ühtlasi saavutatavas sünteesis kohustus *ongi* huvi ja isiklik vabadus *ongi* puhas demokraatia või autoritaarne riik, tähendab enesepettuse või tahtliku silmakirjatsemise mähkimist metafüüsika vaipa. Humaansem, sest ei võta (süsteemiehitajate kombel) inimestelt mingi kauge või vastuoksusliku ideaali nimel ära seda, mis on osutunud neile nende ettearvamatus muutumises eluliselt vajalikuks.[25] Lõppude lõpuks tuleb inimestel

25 Ka siin, nagu mulle tundub, on Bentham öelnud hästi: "Isiklikud huvid on ainsad tõelised huvid ... kas on võimalik ette kujutada inimesi, kes oleksid sedavõrd jaburad, et ... eelistaksid inimest, keda ei ole olemas, sellele, kes on, ja kes piinaksid elavaid ettekäändel, et see on vajalik nende õnneks, kes veel sündimata ja kes ei pruugi iial sündida?" See on üks neist harvadest juhtudest, kus Burke on Benthamiga ühel meelel: on ju antud osundus, mis on metafüüsilisele hoiaku vastandiks tugialaks empiirilisele poliitilisele hoiakule.

ikkagi ülimate väärtuste vahel valida; nad valivad nii ja mitte teisiti seetõttu, et nende elu ja mõtlemist määravad põhjapanevad kõlbelised kategooriad ja mõisted, mis moodustavad, vähemasti vägagi suures ajalises ja ruumilises ulatuses, osa nende olemisest ja mõtlemisest ja identiteeditundest – kõigest sellest, mis teeb neist inimesed.

Väga võimalik, et kõnealune ideaal – vabadus valida eesmärke, omistamata neile igavikulist kehtivust – ja sellega seostuv väärtuste pluralism on üks hääbuva kapitalistliku tsivilisatsiooni hilisemaid vilju, varasematele ajastutele ja algelistele ühiskondadele tundmatu ideaal, millesse järeltulevad põlved suhtuvad huviga ja isegi sümpaatiaga, ent sellest suuremat taipamata. Võimalik küll, kuid sellest ei tuleks minu arvates teha skeptilisi järeldusi. See, et põhimõtetel puudub jäävustagatis, ei tee neid sugugi vähem pühaks. Just soov tagatiste järele, mis kinnitaksid meie väärtuste igavikulisust ja kaitstust kusagil objektiivses taevariigis, ei tarvitse õigupoolest olla midagi muud kui igatsus lapsepõlve kindlustunde või algelise muinasaja absoluutsete väärtuste järele. "Mõista oma veendumuste paikapidavuse suhtelisust," nagu ütles üks meie ajastu imetlusväärsemaid kirjamehi, "ja ometi kohkumatult nende eest seista – see eristabki tsiviliseeritud inimest barbarist." Nõuda enamat on ehk küll sügav ja parandamatu vajadus metafüüsilise järele, ent anda sellele määrav voli praktikas on märk niisama sügavast ja hoopis ohtlikumast kõlbelisest ja poliitilisest ebaküpsusest.

KAS POLIITIKA-TEOORIAL ON VEEL KOHTA?

—

I

Kas on veel sellist ainet nagu poliitikateooria? See küsimus, mis on inglise keelt kõnelevates maades hakanud kostma kahtlaselt sagedasti, seab kahtluse alla aine tõsiseltvõetavuse üldse: antakse mõista, nagu oleks poliitiline filosoofia, olgu mis ta oli minevikus, tänaseks välja surnud või suremas. Peamine sümptom, mis seda arvamust näib kinnitavat, on see, et kahekümnendal sajandil pole poliitilise filosoofia vallas ilmunud ühtki aukartust äratavat teost. Aukartust äratavaks teoseks üldiste ideede alal pean ma teost, mis vähemasti oleks muutnud olulise koguse paradokse käibetõdedeks või ümberpöördult. Seda pole minu meelest ülearu palju (aga mitte ka liiga vähe) kõnealuse omaduse kriteeriumiks.

Ent vaevalt võib seda asjaolu pidada otsustavaks tõendiks. On olemas ainult kaks arukat põhjendust mingi distsipliini hinguselemineku sedastamiseks: üks on see, kui tema põhilised lähtekohad, olgu empiirilised, metafüüsilised või loogilised, ei ole enam omaksvõetavad, sest on (ühes maailmaga, millega nad kokku kuulusid) kärbunud olematuks või siis kaotanud usaldusväärsuse või kummutatud. Teine on see, kui on ilmunud uued distsipliinid, mis tegelevad sama ülesandega, millele algselt oli pühendatud varasem uurimisharu. Neil distsipliinidel võivad olla omad puudused, ent nad on olemas, toimivad ja on kas pä-

rinud või anastanud oma eelkäijate funktsioonid: esivanemale, kellest nad põlvnevad, pole enam kohta. Selline saatus on tabanud astroloogiat, alkeemiat ja frenoloogiat (positivistid, nii endised kui uued, lisaksid siia ka teoloogia ja metafüüsika). Nende distsipliinide aluseks olnud postulaadid kas purustati väitluses või langesid mingil muul kombel; seetõttu vaadeldakse neid tänapäeval pelgalt kui süstemaatilise meelepette juhtumeid.

Seda laadi süstemaatiline isatapp iseloomustab tegelikult kogu loodusteaduste ajaloolist suhet filosoofiaga, niisiis on sellel otsene seos meie ette seatud küsimusega. Seejuures tuleb arvesse võtta järgmist asjaolu: on olemas vähemasti kaht liiki probleeme, millele inimestel on õnnestunud leida selgeid vastuseid. Esimesed on määratletud nii, et neile on võimalik (kui mitte iga kord tegelikkuses, siis vähemasti põhimõtteliselt) vastata vaatluse abil ja vaatlusandmetest tuletatud järeldustega. Sellised on määraval kohal loodusteaduste ja terve tavamõistuse vallas. Ükskõik kas ma esitan lihtsa küsimuse, näiteks kas kapis on midagi söödavat, mis liiki linde leidub Patagoonias või millised on mõne isiku kavatsused, või mõne keerukama, näiteks mateeria struktuuri või ühiskonnaklasside või maailmaturu käitumise kohta, ma tean, et vastus, selleks et üldse pürgida tõesusele, peab toetuma kellegi vaatlustele aegruumilises maailmas olevast või toimuvast. Mõni ütleks "organiseeritud vaatlustele". Ma kalduksin temaga nõustuma.

Aga erimeelsused antud punktis, olgugi neil otsustav tähtsus teadusfilosoofia ja teadmiste teooria seisukohast, ei mõjuta minu arutelu käiku. Kõik üldistused, hüpoteesid ja mudelid, millega tegelevad kõige peenemad teadused, on lõppkokkuvõttes koostatavad ja välja praagitavad ainult välis- või sisevaatluse andmete alusel.

Teine tüüp küsimusi, mille puhul me võime loota selgekujulisi vastuseid, on formaalsed küsimused. Kui mul on teatavad aksioomideks nimetatavad laused ja reeglid, mille abil saab neist tuletada teisi lauseid, võin ma edasi liikuda puht arvutuslikult. Minu küsimuste vastused on siis paikapidavad või paikapidamatud olenevalt sellest, kas reegleid, mida ma vaidlemata tunnistan antud distsipliini osana, on rakendatud korrektselt. Säärased distsipliinid ei sisalda faktivaatlustel põhinevaid väiteid ja seetõttu ei oodata neilt tänapäeval enam teavet kõiksuse kohta, ükskõik kas neid seesuguse teabe hankimise käigus kasutatakse või mitte. Tuntumad näited niisugustest formaalsetest teadustest on kindlasti matemaatika ja formaalloogika, ent samu formaalseid meetodeid, mis on valitsevaks nendes distsipliinides, rakendavad ka heraldika, male ja mänguteooriad üldiselt.

Neid kahte meetodit võib väga üldistavalt nimetada empiiriliseks ja formaalseks. Mõlemat iseloomustavad vähemasti järgnevad tunnused:

1) Et isegi kui me ei tea konkreetse küsimuse vastust, on meil teada, millised meetodid on sobivad

vastuse otsimiseks; me teame, mis laadi vastused, isegi kui need ei ole tõesed, on nende küsimuste puhul kaalukad. Kui minult küsida, kuidas toimib nõukogude kriminaalõigussüsteem või miks valiti mr. Kennedy Ühendriikide presidendiks, siis ma ei pruugi küll suuta sellele küsimusele vastata, aga ma tean, millises sektoris peab asuma kaalukas tõendusmaterjal ja kuidas asjatundja säärast tõendusmaterjali vastuse leidmiseks kasutaks; kahtlemata olen ma suuteline seda väga üldjooneliselt sõnastama juba ainult selleks, et näidata oma arusaamist küsimusest. Nõndasamuti, kui minult küsida Fermat' teoreemi tõestust, ei pruugi ma suuta seda esitada, ja enamgi, ma võin teada, et keegi ei ole seda veel esitanud, aga samas ma tean, mis liiki tõendusi saaks käsitada antud probleemi puhul vastustena, isegi kui need juhtuvad olema ebaõiged või mittetäielikud, ning suudan neid eristada väidetest, millel puudub antud küsimuses kaal. Teisisõnu, kui ma ka ei tea vastust, tean ma kõikidel nendel juhtudel ometi, kust seda otsida või kuidas leida autoriteetne allikas või asjatundja, kes teab, kust otsida.

2) See tähendab tegelikkuses seda, et kus mõisted on püsivad, selged ja üldtunnustatud ning arutluse, järelduste tegemise jms. meetodite osas valitseb kokkulepe (vähemasti suurema osa inimeste vahel, kellel on antud asjadega tegemist), seal ja ainult seal on võimalik rajada teadus, olgu formaalne või empiiriline. Kus see nii ei ole – kus mõisted on ebamäärased või liiga vaieldavad ning kus puudub kokkulepe põhjendusmeetodite ja asjatundjalt nõutava ettevalmistuse alammäära osas, kus me kohtame sagedasi proteste teemal, mida sobib ja mida ei sobi nimetada seaduseks, kehtivaks hüpoteesiks, vaieldamatuks tõeks ja nii edasi –, seal on parimal juhul tegu poolteaduse valdustega. Põhilised kandidaadid õilsasse seltskonda, kellel pole veel õnnestunud läbi teha tarvilikke katseid, on asukad suurest, rikkalikust ja olulisest, ent rahutust, vulkaanilisest ja udusest piirkonnast nimega "ideoloogiad".[1] Üks käepärasemaid katseid selle kindlakstegemiseks, millises piirkonnas me asume, on kontrollida, kas mingi antud ala asjatundjate suure enamiku poolt tunnustatud ja aineõpikusse paigutamiseks küps reeglistik on antud valdkonda kuuluva juhtumi puhul rakendatav. Mida rakenduskõlblikumad säärased reeglid on, seda lähemal on antud distsipliin tunnustatud teaduse ihaldusväärsele seisusele. Psühholoogia, sotsioloogia, semantika, loogika ja ilmselt ka mõni ökonoomikaharu asuvad eikellegimaal, ühed kaugemal, teised lähemal sellele joonele, millega enam või vähem selgelt on pandud paika väljakujunenud teaduste raja.

3) Kuid lisaks neile kahele suurele kategooriale kerkib küsimusi, mis ei sobi ei ühte ega teise rühma. Me mitte üksnes ei pruugi osata teatavatele küsimustele vastata, me ei pruugi isega teada, mismoodi tu-

1 Olgu siinkohal tähelepanu juhitud märksõna *ideoloogia* erinevale mahule eesti ja inglise keeles. Viimases on "ideoloogia" vasteks ka "abstraktne spekulatsioon" *Tlk.*

leks püüda neile vastata – kust alustada otsinguid – ning mis kuulub vastamiseks vajaliku tõendusmaterjali hulka ja mis mitte. Kui minult küsida "Kus asub peeglis nähtav kujutis?" või "Kas aeg saab paigal seista?", siis ma ei ole päris kindel, mis laadi küsimusega on tegemist ja kas sellel üldse ongi mingit arusaadavat mõtet. Palju parem ei ole lugu mõnede traditsiooniliste küsimustega, mida on tõenäoliselt küsitud juba alates mõtteajaloo koidikust, nagu näiteks "Kuidas sai maailm alguse?" ja sealt edasi "Mis toimus enne algust?". Mõni ütleb, et need ei ole põhjendatud küsimused, ent mis sel juhul muudab nad põhjendamatuks? Ma püüan midagi küsida; ma küsin kahtlemata sellepärast, et miski on mulle mõistatuseks. Kui ma küsin "Miks ma ei saa olla kahes kohas korraga?", "Miks ma ei pääse tagasi minevikku?" või kui minna teise valdkonda: "Mis on õiglus?" või "Kas õiglus on objektiivne, absoluutne jne.?" või ka "Kuidas me saame olla kindlad, et mingi tegu on õiglane?", siis ei ole mul varnast võtta ühtki endastmõistetavat meetodit, millega neid küsimusi lahendada. Üks kõige kindlamaid filosoofiliste küsimuste tunnuseid – ja just seda laadi küsimustega on eelnimetatute puhul tegemist – on see, et me seisame algusest peale mõistatuse ees, ja pole olemas mingit mehaanilist tehnikat, mingit üldtunnustatud kogemust sääraste küsimustega toimetulekuks. Me märkame, et meis puudub kindlus, mismoodi tuua asjasse selgust, mismoodi otsida tõde ja mille põhjal võtta omaks või heita kõrvale nende

küsimuste varasemad vastused. Tundub, et abi pole ei induktsioonist (kõige avaramas, teadusliku arutluse tähenduses), vahetust jälgimistegevusest (mis sobib empiiriliste uurimuste puhul) ega deduktsioonist (mida eeldavad formaalprobleemid). Kohe, kui me oleme saavutanud täieliku selguse selles suhtes, kuidas jätkata, lakkavad küsimused tundumast filosoofilised.

Inimmõtte ajalugu – ja miks mitte edenemine – on tegelikult (küllap on siin tegu aabitsatõega) paljuski seisnenud kõigi esilekerkinud küsimuste järkjärgulises pukseerimises ühte neist kahest hästikorrastatud lahtrist – empiirilisse või formaalsesse. Kus iganes mõisted muutuvad püsivaks ja selgeks ning omandavad üldise tunnustuse, seal sünnib uus loodus- või formaalteadus. Kasutades võrdlust, mille leiutajaau ei kuulu minule: filosoofia on nagu hõõguv päike, mis aeg-ajalt paiskab endast irdmeid; need tombud omandavad jahtudes omaenda püsiva ja tajutava struktuuri ning alustavad sõltumatut elukäiku tavaliste korralike planeetidena, suur päike ise aga liigub edasi oma teel ega tundu sugugi olevat vaesemaks jäänud ei massilt ega kiirguselt. Filosoofia "staatus" ja elujõud on hoopis teine asi: need olenevad ilmselt vahetult sellest, kui suurel määral ta tegeleb küsimustega, mis lähevad korda tavainimesele. Filosoofia suhe argiarvamustega ja -toimingutega on keskse tähtsusega küsimus nii ajaloole kui sotsioloogiale, ent liiga ulatuslik siin-

kohal käsitlemiseks. Meie jaoks on oluline, et see, mis ühel arenguetapil on filosoofia, võib järgmisel muutuda teaduseks.

Pole sugugi mõttevääratuse vili, et astronoomiat peeti filosoofiliseks distsipliiniks näiteks Scotus Erigena ajal, kui astronoomilised mõisted ja meetodid ei olnud need, mida me tänapäeval nimetaksime püsivaks ja selgeks, ja vaatluse roll võrreldes *a priori* teleoloogiliste ettekujutustega (näit. kõigi kehade tungist oma loomuse täielikule teostamisele) ei oleks kuidagi võimaldanud määrata, kas see amalgaam, mida nimetati õpetuseks taevakehadest, on empiiriline või formaalne. Niipea kui arendati välja selged mõisted ja erialased tehnilised võtted, tuli ilmale astronoomia kui teadus. Teisiti öeldes, oma algusaegadel poleks astronoomia võimaldanud end paigutada kummassegi lahtrisse ka siis, kui sääraseid lahtreid nagu empiiriline ja formaalne oleks teineteisest selgesti eristatud; ja muidugi oli varase keskaja astronoomia "filosoofilises" staatuses oma roll sellelgi, et tolleaegne tsivilisatsioon (marksistid ütleksid "pealisehitus") ei võimaldanud tõmmata kahe lahtri vahele selget eraldusjoont.

Niisiis on ehedalt filosoofilistele küsimustele iseloomulik see, et nad ei täida (ja mõned neist arvatavasti ei hakka kunagi täitma) iseseisvale teadusele seatavaid tingimusi, millest peamine on, et juba formuleering ise peab vihjama lahendamise viisile. Kummatigi leidub ainevaldkondi, mida ilmselgesti ootab

peagi hetk, kus nad saavad tuule tiibadesse ja rebivad end lahti neid sünnitanud kehamist enam-vähem samuti, nagu seda omal ajal tegid füüsika, matemaatika, keemia ning bioloogia. Üks niisuguseid on semantika, teine on psühholoogia; ühe jalaga, olgu kui tahes vastumeelselt, sumpavad nad ikka veel filosoofia põllul, küll aga võib nende puhul täheldada märke suundumusest kiskuda end lahti ja iseseisvaks saada ning säilitada side oma endiste sihitumate, ehkki vahest mõneti külluslikumate aastatega üksnes ajaloolistes mälestustes.

II

Nende teemade seas, mis kangekaelselt säilitavad oma filosoofilisuse ega ole korduvatele pingutustele vaatamata teaduseks muutunud, leidub ka selliseid, mis juba olemuslikult on seotud väärtushinnangutega. Eetika, esteetika, eranditult üldiste ideedega tegelev kriitika, kogu ajalugu ja humanitaaria, välja arvatud ainult oma kõige tehnilisemates vormides – kõik elutsevad kusagil selles luukambris, suutmata või soovimata sealt kas empiirilise või formaalse ukse kaudu väljuda. Pelgast faktist, et mingi intellektuaalse tegevusega käivad kokku väärtushinnangud, kahtlemata ei piisa selle väljajätmiseks tunnustatud teaduste leerist. Mõiste "normaalne ter-

vislik seisund" kahtlemata sisaldab hinnangut, ja ehkki on olemas küllaldane üldkehtiv kokkulepe selle kohta, mida korras tervis, normaalne seisund, haigus ja nii edasi tähendavad, puudub sel mõistel ometi koht anatoomia, füsioloogia, patoloogia jms. teaduste sees. Püüd tervise poole võib tõepoolest olla nende teaduste loomise ja edendamise kõige võimsam ühiskondlik ja psühholoogiline (ja kõlbeline) mõjutaja, sellest võib oleneda, millistele probleemidele ja tahkudele pööratakse kõige rohkem tähelepanu, ja siiski ei viidata sellele teaduses endas, täpselt samuti nagu ajaloo- või loogikaalastes töödes ei peeta vajalikuks viidata ajaloo või loogika otstarbele. Kui juba sedavõrd selge, üldtunnustatud ja "objektiivne" väärtus nagu hea tervislik seisund on välja kapseldatud loodusteaduste struktuurist, siis vaidlusalusemates valdkondades avaldub kõnealune fakt veelgi ilmsemalt. Platoni ajast tänapäevani kestnud katsed (iseäranis järjekindlalt ja arvukalt tehti neid kaheksateistkümnendal sajandil) luua objektiivne eetika- ja esteetikateadus, mis põhineksid üldtunnustatud väärtustel või nende tuvastamise metoodikal, pole olnud kuigi edukad: pidevalt murravad sisse relativism, subjektivism, romantism ja skeptiline suhtumine väärtustesse.

Milline, võiks siinkohal küsida, on poliitikateooria koht? Missugused on tema kõige tüüpilisemad probleemid? Kas on need empiirilised, formaalsed või ei kumbagi? Kas nad sisaldavad tingimata küsimusi väärtustest? On nad liikumas iseseisva staatuse poole

või juba oma loomu poolest määratud jääma üksnes mõne suurema mõttekehami osaks?

Traditsioonilise poliitikateooria tuumprobleemide hulka kuuluvad näiteks küsimused võrdsuse, õiguste, seaduste, autoriteedi ja reeglite loomusest. Me nõuame antud mõistete analüüsi ja küsime, kuidas need meie keeles väljenditena funktsioneerivad või missugust käitumist tingivad või taunivad ja miks, ning millisesse väärtuste või hoiakute süsteemi nad paigutuvad ja kuidas. Kui me esitame vahest kõige põhjapanevama kõigist poliitilistest küsimustest, "Miks peaks keegi kuuletuma kellelegi teisele?", siis me ei küsi "Miks inimesed kuuletuvad?" – sellele võiksid ehk vastuse anda empiiriline psühholoogia, antropoloogia ja sotsioloogia – ega ka "Kes kuuletub kellele, millal ja kus ning mis põhjustel?", millele ehk oleks võimalik vastata juba nimetatud ja teistest võrreldavatest valdkondadest pärit andmete põhjal. Kui me küsime, miks peaks inimene kuuletuma, siis me küsime seletust sellele, mis annab säärastele käsitustele nagu autoriteet, suveräänsus ja vabadus nende normatiivsuse, ja põhjendust nende õigusjõulisusele poliitilises väitluses. Need on sõnad, mille nimel antakse käske, sunnitakse inimesi, peetakse sõdu, luuakse uusi ühiskondi ja hävitatakse vanu – väljendid, mille osatähtsust tänapäeva elus on raske üle hinnata. Niisugused küsimused muudab *prima facie* filosoofiliseks see, et mõnede asjassepuutuvate mõistete tähenduse osas puudub laiapõhjaline üksmeel. Valitsevad

teravad eriarvamused selles suhtes, millised on põhjendatud hagid kõnealustes valdkondades, kuidas püstitada kaaluvaid väiteid või koguni hinnata nende veenvust ja keda või mida pidada niisuguste küsimuste otsustamisel tunnustatavaks autoriteediks, ning seetõttu puudub ka kokkulepe põhjendatud avaliku kriitika ning õõnestuse, vabaduse, rõhumise ja muude sääraste nähtuste vahelise rajajoone kohta. Seni kui eri koolkonnad ja mõtlejad annavad neis küsimustes vasturääkivaid vastuseid, tunduvad empiirilise või formaalse teaduse rajamise väljavaated selles valdkonnas õige kasinad. Õigupoolest on vist ilmne, et lahkarvamused väärtushinnanguid sisaldavate mõistete analüüsimisel tulenevad väga sageli sügavamatest lahknevustest, kuivõrd näiteks arusaamad õigustest, õiglusest ja vabadusest on teistide ja ateistide, mehhanistlike deterministide ja kristlaste, hegellaste ja empiirikute, romantiliste irratsionalistide ja marksistide puhul diametraalselt erinevad. Sama ilmne on vist seegi, et nimetatud lahknevused ei ole, vähemasti *prima facie*, ei loogilised ega empiirilised ja on enamasti ja õigusega liigitatud jagamatult filosoofiliseks.

Selle kõigega kaasneb vähemasti üks oluline implikatsioon. Kui me esitame kantiliku küsimuse "Missuguses maailmas on poliitiline filosoofia – arutelu ja väitlus, millest see koosneb – põhimõtteliselt võimalik?", siis vastus kõlab: "Ainult sellises maailmas, kus esineb taotluste põrkumist." Üht ja sama eesmärki järgivas ühiskonnas oleksid põhimõtteliselt võimalikud väitlused üksnes selle eesmärgi saavutamise parimate vahendite üle – ja väitlused vahendite üle on olemuselt tehnilised, see tähendab teaduslikud ja empiirilised: nad on lahendatavad kogemuslikult ja vaatluse teel või mis tahes muude meetoditega, mida kasutatakse põhjuste ja seoste kindlakstegemiseks; nad on vähemasti põhimõtteliselt taandatavad positiivseteks teadusteks. Säärane ühiskond ei võimaldaks üles kerkida tõsistel küsimustel poliitilistest taotlustest või väärtustest, vaid ainult empiirilistel küsimustel kõige tõhusamatest eesmärgile liikumise viisidest. Ja tõepoolest, midagi selletaolist ju kinnitasidki Saint-Simon ja Comte ning mõningate tõlgenduste kohaselt ka Marx, vähemasti kõneldes sellest ajast, kui "eelajalugu", s. t. klassivõitlus on möödas ja on alanud inimsoo "tõeline ajalugu" – ühendatud jõududega rünnak loodusele nende hüvede hankimiseks, mille soovitavuse kohta on olemas kogu ühiskonna kokkulepe. Niisiis on ainus ühiskond, kus oleks mõeldav poliitiline filosoofia oma traditsioonilises tähenduses – see tähendab mitte üksnes mõistete selgitamisega, vaid ka eelduste ja lähteseisukohtade kriitilise lahkamisega ning prioriteetide järjestuse ja ülimate taotluste küsimärgistamisega tegeleva uurimusena – selline ühiskond, mis ei ole totaalselt omaks võtnud mingit üht konkreetset taotlust. Selleks võib olla mitmesuguseid põhjusi: ükski konkreetne taotlus ei ole leidnud küllalt suure hulga isikute omaksvõttu; ühtki eraldi taotlust ei peeta ülimaks,

sest põhimõtteliselt ei saa olla tagatist, et mingil ajahetkel ei pöördu inimeste mõistus või kired mõne teise väärtuse poole; ühtki eristuvat, absoluutset taotlust ei leita – kuna inimestel võib olla palju erinevaid taotlusi, siis keegi ei nõuagi seda ega otsi ühist – ja nii edasi. Mõned neist taotlustest võivad olla ühiskondlikud või poliitilised; samuti pole mingit alust arvata, et nad kõik peaksid kasvõi põhimõtteliseltki olema omavahel ühitatavad. Juhul kui poliitiline filosoofia ei piirdu mõistete või väljendite analüüsiga, on järjekindel tegelemine sellega võimalik ainult pluralistlikus või potentsiaalselt pluralistlikus ühiskonnas. See mööndus jääb aga puhtalt akadeemiliseks, sest igasugune analüüs, ükskõik kui abstraktne, eeldab kriitilist lähenemist analüüsitavatele oletustele. Range monism on filosoofilise analüüsiga ühitatav üksnes teoreetiliselt. Filosoofia mõru saatus despootia tingimustes pakub meie päevil selle väite kinnituseks küllalt konkreetseid tõendeid.

III

Lubatagu mul püüda end selgemalt väljendada. Kui oleks võimalik rajada ühiskond, kus üleüldiselt (või vähemasti niisama paljude inimeste teadvuses, nagu on neid, kelle meelest meditsiini eesmärk on parandada või hoida tervist, ja on ühel meelel selles

osas, mis on tervis) valitseks veendumus, et inimestel on ainult üks peamine eesmärk – näiteks tehnokraatlik ühiskond, mis oleks eranditult keskendunud kõigi inimvõimete täielikumale teostamisele, või utilitaristlik ühiskond, mis oleks keskendunud inimeste suurimale õnnele, või tomistlik või kommunistlik või platonlik või anarhistlik või mis tahes teine ühiskond, mis oleks selles mõttes monistlik –, siis loomulikult taanduks kõik õigete käikude leidmisele üldtunnustatud sihi saavutamiseks.

Antud väide vajab vähemasti kaht täpsustust. Esiteks on selline skeem ise kunstlikult lihtsustatud. Tegelikkuses on kõik seda laadi sihid, mis võiksid panna ühiskonda end nendega siduma – õnn, võim, käimine jumaliku tahte järgi, rahvuslik kuulsus, isiklik eneseteostus või mõni muu kõrge elu mudel –, nii üldjoonelised, et jätavad lahtiseks küsimuse, millise elamise või toimimise viisina üks või teine neist avaldub. Ükski ühiskond ei saa olla nii "monoliitne", et poleks lõhet tema kõrgeima eesmärgi ja vastava abinõu vahel – lõhet, mille täidavad kõrvalised taotlused ja vähemolulised väärtused, mis ei ole peamise taotluse seisukohalt vahendid, vaid selle kaasosad või väljendused; need omakorda aga avalduvad veelgi kitsamate eesmärkidena veelgi madalamatel tasanditel, ja nii edasi allapoole kuni üksikjuhuliste, argielu toiminguid puudutavate probleemideni. "Mida teha?" on küsimus, mis võib tekkida igal tasandil kõige kõrgemast kõige madalamani: kõikide tasandite väär-

tuste ning nende väärtuste omavaheliste suhete puhul võib mis tahes hetkel esile kerkida kõhklusi ja vaidlusi.

Nimetatud küsimused ei ole puhtalt tehnilised ja empiirilised, nad ei ole lihtsalt antud taotlusele kõige paremini vastava vahendi problemaatika ega ole ka vastatavad pelgalt eksimatu loogikaga, see tähendab formaalsed ja deduktiivsed, vaid nimelt filosoofilised. Kui võtta näiteid kaasajast: neegrite ja valgete integratsiooni Ühendriikide lõunaosariikides ei käsitata vahendina mingi väljaspool seisva eesmärgi – ühiskondliku õigluse või võrdsuse – saavutamiseks, vaid eesmärgi enda väljendusvormina, väärtusena väärtuste astendikus. Samuti ei ole "üks inimene – üks hääl" ega vähemuste või asumaade õigused sugugi lihtsalt küsimused mehhanismist – konkreetsetest vahenditest võrdsuse teenistuses, mida teoreetiliselt oleks sama hästi võimalik teostada muude vahenditega, näiteks leidlikumate hääletussüsteemidega –, vaid nende silmis, kes nimetatud põhimõtetesse usuvad, ühiskondliku võrdsuse ideaali olemuslikud koostisosad ning järelikult püüdlemisväärsed iseenesest ja mitte üksnes oma tagajärgede pärast. Siit tuleneb, et isegi ühest esmatähtsat eesmärki järgivas ühiskonnas ei ole küsimused sellest, mida teha – iseäranis neil juhtudel, kui kõrvaltaotlused omavahel põrkuvad –, automaatselt vastatavad küllaldaste faktiliste teadmiste varal tunnustatud premissidest tehtud deduktiivsete järeldustega, nii nagu ilmselt arvas osa mõt-

lejaid – kohati Aristoteles, Bertrand Russell vahepealsel perioodil ja terve hulk katoliiklikke kasuiste.

Liiatigi – ja see on meie teine täpsustus – võib vägagi hõlpsasti juhtuda, et ehkki ühiskonna poolt tunnustatud ideaalid on pühad ja puutumatud, võivad neil ometi olla eri inimeste jaoks ja eri olukordades isesugused ja koguni üksteisega ühitamatud tähendused: vastavate mõistete filosoofiline analüüs võib väga hõlpsasti ilmsiks tuua teravaid lahkarvamusi. Nõnda on silmanähtavalt juhtunud seal, kus ühiskonna eesmärk või ideaal on leidnud väljenduse säärastes ebamäärastes ja üldjoonelistes fraasides nagu ühine hüveolu, jumalike seaduste täitmine või õigus elule, vabadusele ja õnne püüdlemisele ning muud nendetaolised.

Kõigist neist täpsustustest hoolimata on stiliseeritud mudel ühiskonnast, mille taotlused on kord juba lõplikult antud ja mis huvitub ainult vahendite kindlakstegemisest, ikkagi kasulik abstraktsioon. Kasulik sellepärast, et viitab poliitiliste küsimuste olemasolu teadvustamise eeltingimusena väärtuste pluralismile – olgu siis tegu ülimate või astendikus madalamal asuvate väärtustega –, mille omaksvõtt välistab tehnokraatliku või autoritaarse kõik–on–vaieldamatult–kas–eesmärk–või–abinõu ehk monistliku väärtustestruktuuri. Samas ei ole see monistlik seisund sugugi täiesti teoreetiline väljamõeldis. Kriitilistes seisundites, kus kõrvalekaldumine normist võib kaasa tuua hukatuslikke tagajärgi – lahingus, haigla operatsioonisaalis,

revolutsiooni käigus –, on taotlus läbini konkreetne, selle mitmetine tõlgendamine sobimatu ja kogu tegevus eranditult käsitatav kui selle teenistuses olev vahend. Üks totalitaarsete režiimide taktikalisi võtteid on näidata kõiki seisundeid kriitiliste hädaolukordadena, mis nõuavad halastamatut kadu kõigile neile sihtidele, tõlgendustele ja käitumisvormidele, mis jäävad väljapoole mingit üht täiesti erilist, konkreetset, vahetut taotlust, mis on kohustuslik kõikidele ja seab sedavõrd kitsapiirilised ja selgesti määratletavad eesmärgid-abinõud, et nende eiramise eest on hõlpus rakendada sanktsioone.

Teede leidmine on asjatundjate kohus. Seetõttu on säärase ühiskonna jaoks mõistuspärane usaldada end järeleproovitud, kogenud, teadlike, andekate ja ausate spetsialistide hoolde, kelle kohus, kui kasutada Saint-Simoni võrdlust, on juhtida inimsoo karavan oaasini, mille võimalikkust ja vajalikkust tunnistaksid kõik. Säärases ühiskonnas, olgu selle muud tunnused millised tahes, võiks tõenäoliselt täheldada elavaid uuringuid ühiskondliku põhjuslikkuse küsimustes, eriti selles osas, millised poliitilise organisatsiooni tüübid annavad kõige paremaid tulemusi, teisisõnu võimaldavad kõige paremini viia ühiskonna tema peamise sihini. Poliitiline mõte toituks säärases ühiskonnas kogu sellest andmestikust, mida suudavad pakkuda empiiriline ajaloo-, psühholoogia-, antropoloogia-, sotsioloogia-, võrdleva õiguse, pönoloogia-, bioloogia- ja füsioloogiateadus ning muud seda laadi teadused. Siht ise (ja parimad viisid tõkete vältimiseks selleni jõudmisel) võib inimeste mõtlemise ja käitumise hoolika uurimise tulemusena veelgi selgida, kuid ei tohi ühelgi etapil olla ebamäärane ega kaheldav, sest muidu imbuvad väärtushinnangute erinevused ka poliitilistesse teadustesse ja täidavad need vaidlusküsimustega, mida saab nimetada ainult filosoofilisteks (või põhimõttelisteks) ja mida pole võimalik lahendada ei empiiriliste ega formaalsete vahenditega. Erinevused faktide tõlgendamises – tingimusel, et viimased pole nakatatud lahkarvamustest eluliste taotluste osas – on lubatavad, ent juhul, kui poliitikateooriast peab saama rakendusteadus, peab leiduma mingi üks keskne mudel – nii nagu terve keha mudel arsti ettekujutuses –, mille on omaks võtnud kogu kõnealune ühiskond või selle enamus. Nimetatud mudelist saab "ideoloogiline baas". Aga ehkki säärase mudeli olemasolu on niisuguse teaduse jaoks vältimatu tingimus, võib juhtuda, et sellest pole veel kaugeltki küllalt.

Just siinkohal muutub määravaks ja silmatorkavaks monistide ja pluralistide vaheline sügav lõhe. Ühel pool seda lõhet seisavad platoonikud ja aristotellased, stoikud ja tomistid, positivistid ja marksistid ning kõik teised, kes püüavad poliitilisi probleeme tõlkida teaduslikku terminoloogiasse. Nende silmis on inimeste taotlused objektiivsed: inimesed on, nagu nad on, või muutuvad vastavalt tuvastatavatele seaduspärasustele ning nende vajadused, huvid ja kohustused

on kindlaks määratavad vastavate (loodusteaduslike, transtsendentsete või teoloogiliste) meetoditega. Kui me kord juba suudame õigete ja usaldusväärsete uurimismooduste – metafüüsilise kaemuse, ühiskonnateaduste või mõne muu kindla instrumendi abil murda end läbi mineviku väärkäsitustest ja hämust ning kindlaks teha, mis on inimestele hea ja kuidas seda saavutada, siis hakkavad ainsad lahendamata probleemid olema peaasjalikult tehnilist laadi: kuidas hankida nende taotluste teostamise vahendeid ja kuidas tehniliste vahendite pakutavat ühiskondlikus ja psühholoogilises mõttes kõige paremini jaotada. Selline on kõige üldjoonelisemalt sõnastatuna see ideaal, mis ühendab omavahel kaheksateistkümnenda sajandi valgustatud ateiste, üheksateistkümnenda sajandi positiviste, osa kahekümnenda sajandi marksiste ning ka neid kirikuid, kes teavad eesmärki, milleks inimene on loodud, ja kes teavad, et see on põhimõtteliselt saavutatav – või et vähemasti tee selleni on leitav – siin, maa peal.

Teisel pool asuvad need, kes usuvad mingil moel pärispattu või inimese täiuslikkuse võimatust ja seetõttu kalduvad skeptiliselt suhtuma sügavaimate inimlike probleemide mis tahes lõplike lahenduste saavutatavusse empiirilisel teel. Nende leerist võib leida skeptikud ja relativistid ning ka need, kes usuvad, et ühe ajastu või kultuuri probleemide lahendamiseks tehtavad jõupingutused muudavad nii lahenduste otsijaid kui ka inimesi, kelle hüvanguks need

on mõeldud, sünnitades seega uusi inimesi ja uusi probleeme, mille olemust oma ajaloolisest horisondist piiratud inimsugu ei oska tänasel päeval ettegi kujutada, rääkimata nende analüüsimisest või lahendamisest. Siia kuuluvad ka arvukad subjektivistide ja irratsionalistide kildkonnad ning eraldi esiletõstetuna need romantilised mõtlejad, kes on seisukohal, et tegevuse sihid ei ole tuvastatavad, vaid üksikisikute või kultuuride või rahvaste poolt loodavad nagu kunstiteosed, ja nõnda ei jää küsimus "Mida tuleks teha?" vastamata mitte sellepärast, et vastamine käiks meile üle jõu, vaid seetõttu, et tegu ei olegi vastatava küsimusega: lahendus ei seisne mingi avastamisele või avastamatajäämisele vaatamata olemasoleva üksuse – mingi vastavuse või vormeli, objektiivse hüve, printsiibi, objektiivsete või subjektiivsete väärtuste süsteemi, teadvuse ja millegi teadvusevälise suhte leidmises, vaid tegevuses – milleski, mida pole võimalik tuvastada, vaid ainult leiutada: tahte-, usu- või loomeaktis, mis ei allu mingitele etteantud reeglitele, seadustele ega faktidele. Siin seisavad ka romantismi pärijad kahekümnendal sajandil – eksistentsialistid – oma veendumusega inimese vabast pühendumisest tegudele või elulaadile, mis on määratud vaba valiku käigus: selline valik ei allu mingitele objektiivsetele normidele, kuivõrd neid peetakse pettekujutluse või "väärteadvuse" avaldusteks ja usku seesugustesse väljamõeldistesse seletatakse psüühilise kartusega vabaduse ees – mahajäetuse,

omal jõul toimetuleku vajaduse ees –, hirmuga, mis suunab meid kriitikata omaks võtma objektiivset autoriteeti taotlevaid süsteeme – ebaehtsaid teoloogilisi või metafüüsilisi kosmogooniaid, mis konstrueerivad tagatisi mingite kõlbeliste või intellektuaalsete reeglite ja printsiipide igavikulisele püsivusele. Sugugi kaugele ei jää siit ka fatalistid, müstikud ja need, kelle arvates ajaloos on määrav juhus, ning teised irratsionalistid, aga ka need determinismi vastased ja need murelikud ratsionalistid, kes kahtlevad muutumatutele seadustele alluva valmis inimloomuse avastamise võimalikkuses; eriti aga need, kelle meelest väide, et inimeste vajadused tulevikus ja nende rahuldamisviisid on etteaimatavad, ei ühti arusaamaga inimloomusest, mille juurde kuuluvad säärased mõisted nagu tahe, valik, püüd ja eesmärk – need aga toetuvad eeldusele pidevalt avanevatest uutest tegevusvõimalustest, ning see eeldus kuulub lahutamatult kokku meie inimesemääratlusega üldse. Viimati nimetatud seisukoht on omane neile nüüdisaja marksistidele, kes, eemaldudes marksistliku õpetuse toorematest ja populistlikumatest variantidest, on mõistnud omaenda premisside ja põhimõtete implikatsioone.

IV

Inimeste tegevussfääri mõjutavad veendumused on lahutamatu osa nende käsitusest iseenda ja teiste inimolemusest, see käsitus aga moodustab niihästi teadlikul kui teadvustamata kujul omakorda võõrandamatu osa nende maailmapildist. See pilt võib olla terviklik ja sidus või hämune ja korratu, siiski on peaaegu alati – ja iseäranis nende puhul, kes on teinud katset oma käsitusi mõtlemise või tõeluse struktuurist sõnadesse panna – võimalik näidata selle sõltuvust ühest või mitmest mudelist või paradigmast: mehhanistlikust, orgaanilisest, estetistlikust, loogikalisest või müstitsistlikust, mida omakorda voolib konkreetse ajastu tugevaim mõjutaja – usund, teadus, metafüüsika või kunst. Nimetatud mudel või paradigma määrab ära nii veendumuste ja käitumise sisu kui vormi. See, kes Aristotelese või Aquino Thomase kombel usub, et kõik on määratletav eesmärgiga ja et loodus on säärastest eesmärgipärastest üksustest koosnev astendik või püramiid, peab omaks vaateviisi, mille järgi inimelu sihiks on eneseteostus ning selle laad oleneb konkreetse inimese loomusest ja tema kohast kogu ennastteostava kõiksuse harmoonilises toimimises. Siit tuleneb, et aristotellase ja tomisti poliitiline filosoofia ja iseäranis nende pakutav poliitiliste võimaluste ja eesmärkide diagnoos erinevad *ipso facto* radikaalselt näiteks sellise inimese

omadest, kes on Hobbesilt, Spinozalt või ükskõik milliselt nüüdisaegselt positivistilt õppinud, et looduses pole olemas eesmärke, vaid ainult põhjuslikud (või funktsionaalsed või statistilised) seadused ja korduvad tsüklid või sündmused, mida kummatigi on teatud piirides võimalik rakendada inimeste eesmärkide teenistusse; ühes klausliga, et pürgimine eesmärkide poole ei ole ise midagi muud kui looduslike protsesside tulemus inimteadvuses, mille seaduspärasusi inimesed ei suuda märkimisväärselt muuta ega ka mõtestada, juhul kui mõtestamise all peetakse silmas seletamist mingite olematule loojale või loodusele omistatavate sihtidega, mille puhul pole mõtet kõnelda eesmärkidest – on ju selline seletus üksnes katse kohaldada loodusele subjektiivset inimlikku kategooriat, seega ei midagi muud kui animistlik või antropomorfistlik eksitus.

Seesama kehtib ka vaidluses vabaduse ja autoriteedi üle. Küsimusele "Miks ma peaksin kuuletuma (selle asemel et teha, nagu mulle meeldib)?" vastavad (ja on vastanud) ühtmoodi need, kes käsitavad elu (igaüks küll erimoodi) Lutheri või Bodini või vene slavofiilide ja paljude teiste kombel – kelle mõtlemine on olnud oluliselt toonitud Piibli kujunditest – laste ja isa vahekorrana ning seadusi isa käskudena, nõnda et truudus, kuulekus, armastus ja vahetu autoriteedi kohalolek on võrdselt vaidlustamatud ja ümbritsevad elu sünnist surmani tõeliste ja tajutavate suhetena või toimejõududena. Hoopis teistmoodi vastavad sellele

küsimusele näiteks Platoni või Kanti järgijad (sealjuures asuvad need, nagu nimetatud mõtlejad isegi, üksteisest sama kaugel kui taevas maast), kes usuvad jäädavatesse, isikuvälistesse, üldkehtivatesse objektiivsetesse tõdedesse, pidades nende mudeliks loogika-, matemaatika- või füüsikaseadusi, millest vormitakse analoogia põhjal ka poliitiline mõistevara. Kolmandad – ja täiesti omamoodi – vastused pärinevad suurtest vitalistlikest käsitustest, mille mudel on rajatud kasvunähtusele, nii nagu seda käsitati varases bioloogias, ja milles tõelus on orgaaniline, kvalitatiivne protsess, mida on võimatu eritleda kvantitatiivseteks osadeks. Neljandad sünnivad teadvustes, milles on tähtsal kohal kujund mingist paljudes maskeeringutes esile tungivast kesksest jõust – näiteks mõni gnostiline või brahmanistlik ettekujutus igavesest eneseloomisest –, või on seostatavad kunstniku tegevusvallast pärineva käsitusega, milles kõiksust ei nähta ebateadvusliku kvaasibioloogilise vaimse või lihaliku protsessina, vaid demiurgi lakkamatu loomena ning inimeste vabadus ja eneseteostus olenevad sellest, kas nad tunnetavad end sihipärase kosmilise loominguprotsessi osana – nägemus, mis avaneb täielikult vaid neile, kellele maailma loomus või vähemasti killud sellest paljastuvad nende oma kogemuse kaudu loojana (midagi sellist aimub Fichte, Schellingi, Carlyle'i, Nietzsche ja teiste romantiliste mõtlejate õpetustest, ent ka Bergsoni, kohati Hegeli ja noore Marxi puhul, keda kummitasid esteetilis-bio-

loogilised mudelid); osa viimati nimetatutest, anarhistid ja irratsionalistid, käsitavad tõelust vabadusena kõikidest reeglitest ja etteantud ideaalidest, milles nähakse vaba loomingulist vaimu piiravaid ahelaid, isegi kui need on enda sepistatud – õpetus, millest on kuuldud paraku juba liigagi palju. Seda laadi mudeleid endid võidakse pidada tulenevaks ajaloolistest teguritest – tootlike jõudude arengu ühiskondlikest (ja psüühilistest) tagajärgedest –, nagu õpetas Marx, või puhtpsüühiliste protsesside toimest üksikisikute teadvusele, mida on uurinud Freud ja tema õpilased. Mitmesuguste müütide, ratsionalisatsioonide, ideoloogiate ja kinnismõtteliste mallide lahkamisest on meie ajal saanud avar ja viljakas tegevuspõld. Säärase lähenemise aluseks on oletus, et "ideoloogiline" mudel pole koostatud mõistuse meetoditega ja et see tuleneb põhjuslikest teguritest: ta võib küll rüütada end mõistuspäraseks, ent arvestades ajaloolist, majanduslikku, geograafilist või psühholoogilist seisundit, on ta kahtlemata nii või teisiti millegi tagajärg.

Poliitilise filosoofi jaoks kummatigi pole esmatähtis küsimus saamisest ja arengukäigust, vaid põhjendatusest ja tõesusest: kas konkreetne mudel moonutab tõelust? Kas see pimestab meid tõeliste erinevuste ja sarnasuste suhtes ja tekitab teisi, näilikke? Kas see varjab, võltsib, liialdab, eksitab? Teaduslike (ja tavamõistuslike) seletuste ja hüpoteeside puhul kaasneb põhjendatuse ilmsikstulekuga võime aine käitumist täpsemalt (või rafineeritumalt) ette näha või

kontrollida. Kas poliitiline mõte on selles tähenduses praktiline ja empiiriline? Machiavelli – aga rohkem või vähem ka Hobbes, Spinoza, Helvétius ja Marx – väljendub aeg-ajalt nii, nagu oleks. Tuntud õpetust teooria ja praktika ühtsusest võidakse tõlgendada ka nii. Ent kas see ikka sobib kirjeldama – kui kõnelda ainult uusaegsetest – Locke'i, Kanti, Rousseau ja Milli või meie aja liberaalide, eksistentsialistide, loogikalis-te positivistide, keeleanalüütikute ja loodusõigusteoreetikute eesmärki ja saavutusi? Ja kui ei, siis miks?

Pöördudes tagasi mudelite juurde: nüüdseks on käibetõde, et vaatlusandmeid on võimalik sobitada enam-vähem kõigi teoreetiliste mudelitega. Ühe mudeli jüngrid võivad omaks võtta fakte, alglauseid, hüpoteese ja isegi põhjendusmeetodeid, mille on kasutusele võtnud ja välja töötanud hoopis teistsuguse mudeli pooldajad. Nii et kui me ei pea teooriate all silmas midagi enamat kui põhjustele osutavaid või funktsionaalseid hüpoteese ja seletusi, mille ülesanne on vaid katta tegelikult toimuvat – antud juhul seda, mida inimesed on mõelnud ja teinud või hakkavad mõtlema või tegema –, võib poliitikateooriat vägagi hästi võtta edeneva empiirilise uurimisena, mis on suuteline end lahti rebima oma algsest metafüüsilisest või eetilisest pinnasest ja on küllalt kohanemisvõimeline, et arvukate intellektuaalsete kliimamuutuste kiuste säilitada omaenda olemus ja jätkata arengut iseseisva teadusena. Lõppude lõpuks on ju ka matemaatika, olgugi et läbi põimituna – ja koormatu-

na – metafüüsika ja teoloogiaga, edenenud kreeklaste ajast tänapäeva; sama, vähemasti alates seitsmeteistkümnendast sajandist, on toimunud loodusteadustega, vaatamata tohututele murrangutele need teadused loonud ühiskondade maailmavaates.

Kuid ma tahaksin veel kord öelda, et juhul kui poliitikateooriat ei käsitata kitsalt sotsioloogilises raamis, siis see erineb poliitikateadusest ja kõikidest teistest empiirilistest uurimustest oma keskendatusega mõnevõrra teistsugustele teemadele – näiteks küsimustele, mis on inimlik ja mis mitte, ja miks; kas konkreetsed kategooriad nagu näiteks eesmärk, kuuluvus rühma või seadus on hädatarvilikud inimeste olemuse mõistmiseks – ja seega paratamatult ka teatavate inimlike taotluste lähteallikatele, ulatusele ja põhjendatusele. Sellise ülesande puhul ei saa ta juba oma huvide tõttu hoiduda väärtushinnangutest; ta on läbini pühendunud hea ja halva ning lubatu ja keelatu mõistete analüüsile – on seega ametis kõigi nende harmoneeruvate ja ebakõlaliste probleemidega, mis varem või hiljem kerkivad igas arutluses vabaduse, õigluse, autoriteedi või poliitilise moraali üle –, aga teeb ühtlasi ka järeldusi nende põhjendatuse kohta. Need põhilised kõlbelised, poliitilised ja esteetilised käsitused on muutunud sedamööda, kuidas on muutunud need kõikehaaravad metafüüsilised mudelid, mille olemuslikuks koostisosaks nad on. Iga muutus põhimudelis on muutus kogemusliku andmestiku tunnetus- ja tõlgendusviisides. See, mil määral säärased

kategooriad on läbi põimunud väärtushinnangutega, sõltub kahtlemata nende vahetust seosest inimlike kirgede ja kasuhuvidega. Füüsilise looduse kohta käivad ütlused võivad selles mõttes küündida neutraalsuseni; raskem on see siis, kui andmestik puudutab ajalugu, ning peaaegu võimatu kõlbluse ja ühiskondliku elu küsimustes, kus sõnad ise kannavad paratamatult oma eetilist, esteetilist või poliitilist laengut.

Niisiis oletada, et on olnud või saab olla ajastuid ilma poliitilise filosoofiata, on sama hea nagu oletada, et kuna on usklikke ajastuid, siis on või saab olla ka täieliku usupuuduse ajastuid. Kuid selline ettekujutus on absurdne: pole olemas inimtegevust ilma üldise hoiakuta: skepsis, künism, keeldumine urgitsemast abstraktsetes teemades või kahtlemast väärtustes, pindunud oportunism, põlgus teoretiseerimise vastu, mitmesugused nihilismi erikujud – kõik need on mõistagi ise metafüüsilised ja eetilised platvormid, siduvad suhtumised. Ükskõik mida eksistentsialistid veel on meile õpetanud, see fakt on tänu nendele kindlalt selge. Idee inimtegevuse teooriast (või mudelist), mis oleks täiesti *wertfrei*, rajaneb (erinevalt näiteks loomade käitumise teooriast) naiivsel väärkäsitusel objektiivsuse ja neutraalsuse olemusest ühiskonnauuringutes.

V

Arusaam, nagu oleks ühest valdkonnast pärit võrdlus või mudel teisele kohaldatuna ilmtingimata eksitav ja mõtlemine võimalik ka ilma sääraseid analoogiaid kasutamata, kuidagi otse – "näost näkku" faktidega – ei kannata kriitikat. Mõtlemine on üldistamine, üldistamine on võrdlemine. Mõtlemine mingist nähtusest või nähtuste kogumist on mõtlemine lähtuvalt selle sarnasustest ja erinevustest teistega. See on tänaseks ammu kulunud käibetõde. Siit tuleneb, et ilma paralleelideta ja analoogiateta mõtlemis- ja toimimisvaldkonna vahel, olgu need siis tõmmatud teadlikult või mitte, poleks kogemustel sidusust – poleks kogemusi endidki. Igasugune keel ja mõtlemine on selles tähenduses paratamatult "metafoorsed". Mudelid, kui need kord juba on teadvustatud ja selgel kujul esitatud, võivad osutuda iganenuks või eksitavaks. Ometi pidid ka nüüdseks kõige kuulsusetumad säärastest poliitilistest mudelitest – ühiskondlik leping, patriarhaalsus, orgaaniline ühiskond ja teised niisugused – olema algselt kuidagi põhjendatud, et avaldada mõtlemisele seda mõju, mis neil on olnud.

Ükski analoogia, mis on olnud küllalt võimas, et panna paika mitmete inimpõlvkondade mõistevara, ei saa olla tervikuna petlik. Kui Jean Bodin, Herder, vene slavofiilid või saksa sotsioloog Tönnies kannavad arusaama perekondlikust kokkukuuluvusest üle poliitilisse ellu, panevad nad meid mõtlema neile tahkudele traditsiooniliste sidemetega ühendatud või ühistest harjumustest ja ustavusvahekordadest kütkendatud inimeste suhetes, mida kujutasid vääralt stoikud, Machiavelli, Bentham, Nietzsche ja Herbert Spencer. Samuti võimaldab pilt seaduste kohandumisest juhtiva autoriteedi käsuvõimuga Max Weberi kirjeldatud kolme eri tüüpi ühiskonnas mõnevõrra selgitada seaduse mõistet. Ühiskondlik leping seevastu on mudel, mis tänini aitab mõnevõrra seletada, mis on inimeste meelest valesti, kui mõni poliitik kuulutab terve rahvakihi (näiteks kapitalistid või neegrid) väljaspool kogukonda olevaks ning võtab neilt õiguse riigi ja tema seaduste toetusele. Sama lugu on Lenini kujundiga tehasest, mis pärast riigi hääbumist ei vaja sundijate-politseinike järelevalvet; Maistre'i kujundiga timukast ja tema ohvritest kui igasuguse autoriteedi nurgakivist või elust kui alalisest lahinguväljast, kus ainult hirm üleloomulike jõudude ees takistab inimesi üksteist maha nottimast; riigi rolliga liikluspolitseiniku ja öövahina (Lassalle'i halvustav kommentaar liberalismi ideaali kohta); Locke'i analoogiaga valitsuse ja usaldusmehe vahel; Burke'i ja kogu romantilise liikumise sagedasti kasutatud metafooridega orgaanilisest kasvust ja kõdunemisest; nõukogude mudeliga rännakmarsil armeest asjaomaste tunnuste ja väärtustega nagu kriitikavaba ustavus ja usk juhtidesse ning selliste sõjaliste sihtidega nagu konkreetse vaenlase ründamine, purustamine ja hävitamine – kõik need

heidavad valgust mingile ühiskondliku kogemuse tüübile.

Suured moonutused, valesammud ja kuritööd, mis on kõnealustest kujunditest õigustust otsinud, on tulenenud mehaanilisest laiendusest või vaid ühes elusektoris kehtiva seletuse üliagarast kohaldamisest tervikule. Need kordavad muistset joonia filosoofide eksitust, kes tahtsid teada ühest vastust küsimusele, millest on kõik asjad tehtud. Kõik ei ole tehtud veest ega tulest ega ole ka seletatav peatumatu marsiga maailmariigi või klassideta ühiskonna suunas. Mõtlemise ja kultuuri ajalugu, nagu Hegel hiilgavalt näitas, on muutuv muster suurtest vabastuslikest ideedest, mis möödapääsmatult kujunevad kägistavaks hullusärgiks ja sel kombel kutsuvad esile oma hävitamise uute, vabastavate ja samas jällegi orjastavate käsituste poolt. Esimene samm inimeste mõistmise teel on teadvustada endale see mudel või need mudelid, mis juhivad ja läbivad nende mõtteid ja tegusid. Nii nagu üldse katsed panna inimesed oimama neid kategooriaid, mille abil nad mõtlevad, on ka see raske ja mõnikord valuline toiming, millel tõenäoliselt on vägagi rahutukstegevad tagajärjed. Teine töö on analüüsida konkreetset mudelit ennast, mis nõuab analüüsijalt selle tunnustamist või muutmist või väljapraakimist ning sel juhul asendamist sobivamaga.

Liiatigi juhtub harva, et meie mõtlemises on määrav ainult üks mudel; ühest mudelist vallatud inimesed (või kultuurid) on haruldased, ja ehkki nad võivad

tipphetkedel olla terviklikumad, on neil kalduvus seda rängemalt kokku variseda, kui tõelus – häirivad "seesmised" või "välised" kogemused – nende mõisted pihuks ja põrmuks teeb. Enamik inimesi uitleb sinna ja tänna, juhituna ja aeg-ajalt hüpnotiseerituna rohkem kui ühest mudelist, mida nad harva vaevuvad järjekindlalt ühitama, või ka ainult mudelite kildudest, mis ise moodustavad osa mõnest mitte eriti sidusast või püsivast mallist või mallidest. Nende päevavalgele toomine annab võimaluse neid seletada ja mõnikord ka hajutada. Säärase analüüsi eesmärk on selgus, aga selguseotsing võib esile tuua puudusi ja mõnikord õõnestada käsitletavat. Poliitilisele mõttele on seda sageli ja täiesti õigustatult süüks pandud ja oma parimail hetkil ta ei salgagi seda ohtlikku võimu. Kindlaim sobivusproov neile põhimallidele, mida me oma mõtetes ja tegudes järgime, on see ainus katse, mida terve mõistus ja teadused suudavad pakkuda – nimelt see, kas katsetatav on vastavuses nende üldiste tõdedega, mille pinnalt me mõtleme ja suhtleme; ja kui mõni viimati nimetatutest muutub omakorda küsitavaks, siis lõppsamm, nagu see alati olema peabki, on vahetu kõrvutamine nende konkreetsete vaatlus- ja sisevaatlusandmetega, mida antud mõisted ja kategooriad ja uusused korrastavad ja võimaldavad mõtestada. Selles tähenduses toetub ka poliitikateooria nagu iga teine tõelusmaailmaga tegelev mõttevorm empiirilisele kogemusele, ehkki millises sõna "empiiriline" tähenduses, jääb veel lahtiseks.

VI

Kui keegi (nagu me ise eespool) avaldab protesti sääraste ühiskondlike ja poliitiliste mudelite või ka osaliselt ühtivatest mudelitest koosnevate kombinatsioonide rakendamise vastu väljaspool kogemusega kaetud ala, samas kui neile mudelitele pakub heal juhul katet vaid osa meie kogemustest, ja kinnitab, et see põhjustab moonutusi, siis kuidas tal oleks võimalik oma etteheidet põhjendada? Kust me teame, et tulemuseks on moonutus? Tavaliselt me arvame nii sellepärast, et konkreetse võrdluse või malli, näiteks universaalse tahte, orgaanilise ühiskonna, baasi ja pealisehituse või vabanemismüüdi kohaldamine üldkehtivana tundub neile, kes seda ei tunnista, millegi inimloomusest vahetult teadaoleva eiramisena ja seega vägivallaaktina meie olemuse või teadmiste suhtes, nende surumisena mingi jäiga dogma Prokrustese sängi; niisiis on meie protesti lähtekohaks meie oma vaade inimeste olemusele ja sellele, kes nad on olnud ja võiksid olla.

Kuidas me midagi niisugust teame? Kuidas me teame, milline on inimestele sobiv programm antud ajaloolistes tingimustes, ja milline mitte? Kas see teadmine kuulub sotsioloogia või psühholoogia valda? On see üldse empiiriline või hoopis metafüüsiline, või äkki koguni teoloogiline? Kuidas vaielda nendega, kelle arusaamad meie omadest erinevad? Hume,

Helvétius, Condorcet ja Comte on veendunud, et säärane teadmine peab toetuma empiirilistele tõenditele ja loodusteaduslikele meetoditele: kõik ülejäänu on näilik ja tühine.

Kiusatus säärase lihtsa lahendusega leppida oli (ja on) vägagi suur. Konflikt isekeskis võistlevate ühiskondliku ja isikliku elu seletuste või mudelite vahel oli kaheksateistkümnenda sajandi lõpul kasvanud lausa skandaalseks. Kui vaadata järele, milliseid vastuseid pakuti näiteks Newtoni surmast kuni Darwini sünnini ühele põhilisele poliitilisele küsimusele – miks peaks keegi kuuletuma kellelegi teisele –, siis on arvamuste paabel lausa pöörane, vististi kirevaim kogu kirjapandud ajaloo vältel. Ühed ütlesid, et ma peaksin kuuletuma eranditult neile reeglitele või asutistele, millele allumine võimaldab minu loomuse teostumise, lisatingimusega, et minu vajadused ja õiged käigud nende rahuldamiseks on selged ainult neile eesõigustatud vaatlejatele, kes suudavad vähemasti osaliselt tajuda oleva suurt hierarhiat. Teised ütlesid, et ma peaksin kuuletuma sellele või teisele autoriteedile või seadusele sellepärast, et ainult nii ma saan (ilma asjatundjate abita) teostada oma "päris" loomust või sobituda harmoonilisse tervikusse. Ühed pidasid seda tervikut staatiliseks, teised õpetasid, et see on dünaamiline, ent ei suutnud isekeskis kokku leppida, kas see liikumine avaldub korduvate tsüklitena, sirge, spiraalikujulise või korrapäratu evolutsioonilise joonena või "dialektiliste" plahvatustega

tipnevate võnkeperioodidena, kas see on teleoloogiline, funktsionaalne või põhjuslikkusest määratud.

Ühed käsitasid seda ülimat üldhaaravat malli mehhanistlikuna, teised orgaanilisena, kolmandad hoopiski esteetilisena. Leidus neid, kes ütlesid, et inimesed peavad kuuletuma, sest nad on andnud või keegi on nende eest andnud vastava lubaduse; või sellepärast, et nad käituvad nii, nagu nad oleksid andnud lubaduse, ja et see on samaväärne lubadusega, tunnistagu nad seda või mitte; või kui see kõlas ebaveenvalt, et kõige parem on käituda nii, nagu nad oleksid andnud lubaduse, sest vastasel korral ei oleks millelgi kindlat põhja ja sünniks kaos. Ühed käskisid inimestel kuuletuda sellepärast, et see teeb nad õnnelikumaks või teeb õnnelikumaks enamiku inimesi või kogu inimkonna; või et kuuletumine on kooskõlas Jumala tahtmisega, või siis valitseja, enamuse, parimate ja targemate, ajaloo, nende riigi, rassi, kultuuri või kiriku tahtega.

Neile öeldi ka, et nad peavad kuuletuma, kuna loodusõigus on nii seadnud, ent palju oli eriarvamusi selle kohta, kuidas loodusõiguse sätteid tuvastada – kas mõistuspäraste või empiiriliste vahenditega või intuitiivselt, ja kas seda peaksid tegema tavalised inimesed või asjatundjad; asjatundjatena omakorda nägid ühed loodusteadlasi, teised metafüüsikuid, teolooge või spetsialiste mõnelt muult alalt nagu massipsühholoogia, müstiline ilmutus või ajaloo, majanduse või looduse evolutsiooni seadused või mingi kõigist või osast nimetatutest koosnev uudne süntees. Osa inimesi arvas, et tõde neis asjus on tuvastatav võime abil, mida nad nimetasid kõlblustundeks, terveks mõistuseks või viisipärasuse tajuks; või et tõde on see, mida neile rääkisid nende vanemad või ammed, või siis, et see kajastub üldtunnustatud seisukohtades, milles kahtlemine oleks täiesti loomuvastane, või on leitav mõnest muust seda laadi allikast, mida Bentham nii mõnuga ja tõhusalt naeruvääristas. Osa (ja need on vist alati moodustanud enamuse) pidas sääraste küsimuste esitamist üldse omamoodi õõnestustegevuseks.

Säärane olukord põhjustas õigustatud meelepaha maal, kus valitsesid uuriva vaimu vabadus ja selle võidukaim saavutus, Newtoni teaduspärand. Kahtlemata pidi olema võimalik see kohutav sasipundar teadusliku metoodika uue tugeva luuaga klaariks lüüa – lõppude lõpuks oli ju samasugune kaos alles hiljaaegu valitsenud ka loodusteadustes. Galilei ja Newton – ning mõistuse ja teaduslike katsete valgus – olid igaveseks summutanud ignorantide tühja loba, metafüüsikute hämara pomina, preestrite kantslikõmina ja obskurantide hüsteerilise kila. Kõik tõsiseltvõetavad küsimused puudutasid tuvastatavaid fakte – kaalutlegem [*calculemus*], nagu kuulutas Condorcet, pidi saama uue metoodika juhtmõtteks; kõik probleemid tuli ümber sõnastada nii, et faktilised tähelepanekud – toetatuna matemaatilistest võtetest – annaksid neile otsustava vastuse selge, üldkehtiva, empiirilise, kinnitust võimaldava faktilise väite kujul.

VII

Ometi ei krooninud edu kaheksateistkümnenda sajandi *phislosophe*'ide katseid filosoofiat, konkreetsemalt poliitilist ja kõlblusfilosoofiat vormida ümber empiiriliseks teaduseks – individuaal- ja sotsiaalpsühholoogiaks. Nende ebaõnnestumine poliitika vallas tuleneb sellest, et meie poliitilised arusaamad kuuluvad lahutamatult kokku käsitusega inimsuse olemusest, siin aga ei ole küsimus puhtalt faktides, nii nagu neid käsitavad loodusteadused, samuti ei ole see käsitus antropoloogia, sotsioloogia ja psühholoogia konkreetsete avastuste teadliku refleksiooni saadus, ehkki need kõik on olulised ja kahtlemata hädavajalikudki küllaldase arusaama moodustamiseks inimloomusest üldjoontes või teatavate inimrühmade omast teatavates kindlates olukordades. Meie teadvuses olev idee inimesest – sellest, mille poolest inimesed erinevad muudest üksustest, mis on inimlik ja mis mitteinimlik või inimsusevastane – on seotud üsna mitmega neist põhilistest kategooriatest, mille kaudu me tajume, süstematiseerime ja tõlgendame andmeid. Inimesemõiste analüüs eeldab nende kategooriate nägemist nimelt niisugustena, nagu nad on. See omakorda eeldab arusaamist, et tegu on kategooriatega, et nad niisiis ei ole ise nende abil süstematiseeritavate andmete kohta püstitatavate teaduslike hüpoteeside objekt.

Analoogia teadustega, millest juhindusid kaheksateistkümnenda sajandi mõtlejad enne Kanti, nagu näiteks Locke, Hume ja Condillac, on tüüpiline ühes valdkonnas toimiva mudeli väär kohaldamine seal, kus see toob endaga vähemasti sama palju hämu kui selgust.

Lubatagu mul püüda väljenduda konkreetsemalt. Kui seitsmeteistkümnendal ja kaheksateistkümnendal sajandil teadused pühkisid minema keskajast pärit teoloogilised ja metafüüsilised mudelid, siis kadusid nood lavalt peamiselt seetõttu, et ei suutnud välismaailmas toimuva kirjeldamises, ennustamises ja kontrollimises uute distsipliinidega võistelda. Seal, kus inimest käsitleti objektina materiaalses looduses, hakkasid inimesega tegelevad teadused – psühholoogia, antropoloogia, ökonoomika, sotsioloogia ja teised – oma teoloogilis-metafüüsilisi eelkäijaid välja tõrjuma. See avaldas mõju ka filosoofide küsimustele: osa leidis vastuse või kadus päevakorrast, osa aga jäi vastamata. Uued inimteadused uurisid inimeste tegelikke harjumusi; nad tõotasid hakata analüüsima ja vahel analüüsisidki seda, mida inimesed rääkisid, ihaldasid, imetlesid, jälestasid; nad olid valmis esitama neis küsimustes empiirilist tõendusmaterjali või katselisi demonstratsioone; ent nende pürgimused normatiivsete probleemide lahendamisele polnud sugugi samavõrra edukad. Nad püüdsid taandada küsimusi väärtustest küsimustele faktidest: mis paneb inimesi erinevates tingimustes tundma või käituma nimelt nii

ja mitte teisiti? Kui aga Kant, Herder, Dostojevski ja Marx entsüklopedistide vastused peagi välja praakisid, siis ei pandud neile süüks üksnes vigaseid vaatlustulemusi või vääri järeldusi, vaid lausa seda, et nad ei taipa, mis on olla inimene, teisiti öeldes selle toestiku, nende põhikategooriate loomuse kõrvalejätmist, mille najal me mõtleme ja tegutseme ning mille najal toimivat suhtlemist oodates eeldame teisi mõtlevat ja tegutsevat.

Teisisõnu probleem, mille lahendused osutusid ebapiisavaks, ei ole empiiriline selle sõna tavatähenduses ja igal juhul ka mitte formaalne, vaid midagi niisugust, mida ei suuda päriselt edasi anda kumbki nimetatud märksõna. Kui Rousseau praakis välja Hobbesi ettekujutuse riiklik-õigusliku seisundi tekkest (sai ta sellest siis õigesti aru või mitte) põhjendusega nagu seletaks Hobbes seda pelga hirmuga võimsama jõu ees, siis ta ei väitnud, et Hobbes on jätnud kahe silma vahele mingid kaaluvad empiirilised, psühholoogiliselt tuvastatavad faktid või et ta on teinud nähtust ebaõiged järeldused, vaid et Hobbesi seletus läheb vastuollu sellega, mida, kui hakata mõtlema, me kõik inimese olemiusest teame – mis teeb inimestest inimesed, eristades neid, isegi kõige allakäinumaid, inimesteks mittepeetavatest olenditest selgekujulistes mõtetes, kui ka suhtumistes ja tegudes. Ta ei ütle, et Hobbesi mudel on faktidest lünklikult üles ehitatud, vaid et kogu mudel on põhimõtteliselt kõlbmatu; aga mitte sellepärast, et seal oleks arvestamata jäetud mingi psühholoogiline või sotsioloogiline toimesuhe, vaid sellepärast, et rajaneb puudulikul arusaamisel sellest, mida me mõtleme ajendi, eesmärgi, väärtuse, isiksuse ja muu niisuguse all.

Kui Kant ütles lahti loodusteaduslikust traditsioonist, Marx heitis kõrvale Benthami poliitilise moraali ja Tolstoi väljendas oma madalat hinnangut Marxi õpetusele, siis ei nurisenud nad sugugi ainult empiirilise teadmatuse, viletsa loogika ega ebaküllaldase või ebasidusa katselise tõendusmaterjali pärast. Nad heidavad oma vastastele ette peamiselt mittearusaamist inimese olemusest ja sellest, millised suhted inimeste vahel – või nende ja välisjõudude vahel teevad inimestest inimesed; nende nurinat ei kutsu esile silmaklapid nimetatud suhete ajutiste külgede suhtes, vaid nende püsivate omaduste suhtes (nagu vahe õige ja hea vahel Kantil ja süstemaatiline muutumine töö kaudu Marxil), mida peetakse arusaama aluseks inimesest üldse. Nende kriitika puudutab kategooriate kõlblikkust, mille vahendusel me kõneleme inimeste sihtidest, kohustustest või kasuhuvist – seda püsikindlat toestikku, mis on empiiriliste arusaamatuste tekke aluseks, ehkki mitte nende teemaks.

Millised on need kategooriad? Kuidas neid tuvastada? Kui mitte empiiriliselt, siis milliste vahenditega? Kui üldkehtivad ja muutumatud nad on? Kuidas nad annavad ainet ja vormi mudelitele ja paradigmadele, mille abil me mõtleme ja reageerime? Kas nende tuvastamiseks peaks tähelepanu pöörama mõtlemisele

või tegevusele või ebateadlikele protsessidele, ja kuidas erinevaid teadmiste allikaid omavahel sobitada? Need on tüüpilised filosoofilised küsimused, sest puudutavad meie peaaegu püsikindlaid mõtlemis-, otsustamis-, tajumis- ja hindamisviise, mitte kogemuses antut – mainitud tegevuste objekte endid. Teim nende meetodite, analoogiate ja mudelite toimivusele, mille abil toimub empiiriliselt antu käitumise selgitamine ja klassifitseerimine (nagu loodusteadustes ja terve mõistuse töös), on lõppkokkuvõttes empiiriline – see, kuivõrd nad võimaldavad luua sidusa ja vastupidava mõistelise süsteemi.

Kohaldada nimetatud mudeleid ja meetodeid toestikule endale, mille abil me neid andmeid tajume ja neist mõtleme, on ränk viga, mille analüüs Kanti poolt tõi pöörde kogu filosoofiasse. Poliitikateoorias juhtus see (näiteks Hume'i ja Russelli puhul) siis, kui uurimus inimeste empiirilistest omadustest läks segi inimesemõiste (või mõiste "minast", "vaatlejast", "kõlbelisest toimijast", "isikust" või "hingest" vm.) analüüsiga, mille alusel kõnealuseid empiirilisi omadusi kogutakse ja kirjeldatakse. Kant pidas neid kategooriaid tuvastatavaks *a priori*. Me ei pruugi sellega nõustuda; see oli meelevaldne järeldus põhjendatud tähelepanekust, et kogemusele on omased mingid muutumatud ja läbivad või vähemasti tohutust hulgast selle empiirilistest omadustest palju vähem muutuvad tunnused, mis seetõttu väärivad nimetust "kategooriad". Välismaailma puhul on see piisavalt

hästi arusaadav: näiteks psüühiliselt, tavamõistusega tajutava ruumi kolmemõõtmelisus, selles paiknevate esemete ainelisus ja aja "pöördumatus" on kõige tuttavamad neist omadustest, mis on aluseks meie mõtlemisel ja tegutsemisel. Empiirilisi teadusi nende kvaliteetidega tegelemiseks ei ole olemas, ja mitte sellepärast, et nad ei ilmutaks korrapärasust – vastupidi, nad on lausa korrapärasuse paradigma –, vaid sellepärast, et nad põimuvad juba keelde, mille abil me empiirilist kogemust formuleerime. Seetõttu tundubki absurdne otsida nende olemasolu tõendeid, ja nende olemusest ülevaate andmiseks piisab väljamõeldud näidetest, kuivõrd nad on antud meie kõige igapäevasemates mõtetes ja otsustustes – aga kui väljamõeldud näited on uurimuse seisukohast sama head või koguni paremad kui tegeliku kogemuse kaudu saadud empiirilised andmed, siis me võime kindlalt väita, et tegu ei ole empiirilise uurimusega tavapärases tähenduses. Samasuguseid püsikindlaid tunnuseid võib leida ka kõlbluse, poliitika ja ühiskonnaelu vallast; need ehk ei ole küll nii kestvad ja üldkehtivad füüsilise maailma puhul, ent on täpselt sama olulised mis tahes subjektidevahelise suhtluse ja seega ka mõtlemise ja toimingute seisukohast. Uurimine, mis liigub väljamõeldud näidete varal ja seega pole teaduslik, aga mitte ka formaalne, see tähendab deduktiivne, on kõige tõenäolisemalt filosoofiline.

Kõige rangemas tähenduses mõistagi on niisugused faktid nagu see, et ruumil on kolm mõõdet või et ini-

mene on arutlev ja valikuid sooritav olend, tõesti lihtsalt antud – toored faktid ja mitte aprioorsed tõed –: pole sugugi absurdne arvata, et miski võiks olla teisiti. Kui aga nad oleksid olnud (või on kunagi tulevikus) midagi muud kui praegu, siis oleks (või ongi) kogu meie mõisteline aparaat – mõtlemine, tahe, tunded, keel – ja ühtlasi ka meie loomus sedavõrd teistsugune, et seda on praegu meie käsutuses olevate mõistetega ja sõnadega võimatu või raske kirjeldada. Poliitilised kategooriad (ja väärtused) on lahutamatu osa sellest peaaegu väljapääsmatust elamis-, toimimis- ja mõtlemisviiside võrgust, millesse võivad muutuse tuua ainult radikaalsed muutused tõeluses või üksikisikute puhul seose katkemine tõelusega, see tähendab meelehaigus.

VIII

Need põhilised kategooriad (koos vastavate mõistetega), mille abil me inimesi määratleme – ühiskond, vabadus, aja kulg ja muutumine, kannatamine, õnn, jõudlus, hea ja halb, õige ja väär, valik, tahtepingutus, tõde, pettekujutlus (kui nimetada täiesti juhuslikke) – ei moodusta induktsiooni ja hüpoteeside objekte. Mõelda kellestki kui inimesest on *ipso facto* kõigi nende käsituste kaasamine mängu, nõnda et oleks pentsik öelda kellegi kohta, et ta on

küll inimene, kuid valik või tõe mõiste ei tähenda tema jaoks midagi: see oleks vastuolus sellega, mida me mõtleme "inimese" all – mitte pidades silmas sõnalist määratlust (see on suvaliselt muudetav), vaid seda mõttelist sisu, mis ("toore" faktina) on ilmselt ainuvõimalik.

See kehtib ka väärtuste (sealhulgas poliitiliste) puhul, millest lähtuvalt inimesi määratletakse. Näiteks kui ma ütlen kellegi kohta, et ta on lahke või julm, et ta armastab tõde või ei hooli sellest, siis on mõlemal juhul tegu millegi inimlikuga. Kui ma aga kohtan inimest, kellele on kõige otsesemas mõttes ükskõik, kas ta tonksab kinganinaga kivikest või tapab oma perekonna, kuna nii üks kui teine aitab vältida igavust või tegevusetust, siis ma ei saa järjekindlate relativistide kombel tunnistada, et siin on tegu üksnes minu või enamiku inimeste omast erineva kõlbelise koodeksiga, ega teata, et meie arvamused lähevad põhiküsimustes lahku, vaid hakkan kõnelema ogarusest ja ebainimlikkusest; ma olen valmis pidama teda hullumeelseks nii nagu seda, kes peab end Napoleoniks – mis tegelikult tähendab, et ma ei käsita säärast olendit üldse täiel määral inimesena. Just niisugustel juhtudel, mis annavad selget tunnistust, et sääraste põhjapanevate mõistete analüüsis nagu "inimene", "mõistuspärane", "vaimselt terve", "loomulik" jne. – mida tavaliselt peetakse kirjeldavateks, mitte hinnangulisteks – etendab oma osa üldkehtivate – või peaaegu üldkehtivate – väärtuste äratundmisvõime, raja-

nevadki nüüdseks vananenud *a priori* loodusõigusteooriates sisalduva tõetera tõlked empiirilisse keelde. Just selline lähenemine, uusaristotellaste ja Wittgensteini hilisemate õpetuste järgijate pakutuna, on löönud kõikuma mõnede veendunud empiirikute usu absoluutse loogilise kuristiku olemasollu kirjeldavate lausete ja hinnanguliste lausete vahel ja heitnud kahtluse varju Hume'ilt pärinevale tuntud kaksikjaotusele.

Niisuguste äärmuslike juhtumite tähtsus filosoofia jaoks seisneb selles, et nad näitavad selgesti, kuidas säärastele küsimustele ei ole võimalik vastata ei empiirilise vaatluse ega formaalse deduktsiooni abil. Seetõttu need, kelle tööväli piirdub inimeste käitumise ja seda puudutavate empiiriliste hüpoteeside vaatlusega – psühholoogid, sotsioloogid, ajaloolased (olgu nad kui tahes põhjaliku haardega) –, ei ole iseenesest poliitikateoreetikud, ehkki neil võib olla öelda nii mõndagi poliitilise filosoofia seisukohast otsustavalt tähtsat. Just seetõttu me ei pea sääraseid truid empiirikuid, näiteks neid, kes uurivad erakondade, eliitide ja klasside kujunemise ja käitumise või erinevat tüüpi demokraatlike protseduuride metoodikat ja toimet, poliitilisteks filosoofideks ega ühiskonnateoreetikuteks avaramas tähenduses.

Säärased inimesed on eelkõige faktiotsijad ning üritavad loodusteadlaste kombel formuleerida hüpoteese ja seadusi. Samas ei saa seda laadi mõtlejad enamasti üle kalduvusest analüüsida inimeste ühiskondlikke ja poliitilisi ideid mingi oma kinnistunud veendumuse platvormilt – näiteks et igasuguse elu eesmärk on või peaks olema Jumala teenimine, tõlgendatagu seda kas nii või naa; või vastupidi, et elu on pürgimus katseliselt tuvastatava isikliku või kollektiivse rahuldusseisundi poole; või et tegu on mingi ajaloolise (või psühholoogilise või esteetilise) skeemi eneseteostusega, millest arusaamine üksi võib panna inimesed ennast mõistma ja anda mõtetele ja tegudele tähenduse; või vastupidi, et inimelul puudub eesmärk; või et inimesed taotlevad paratamatult üksteisele vastukäivaid sihte või ei suuda (lakkamata olemast inimesed) hoiduda tegevustest, mis tingimata muutuvad ennast nurjavaks, nõnda et igasugune lõpliku lahenduse mõiste on üleüldse absurdne. Niivõrd kui säärased põhjapanevad inimesekäsitused määravad poliitilisi mõtteviise (ja kes oleks valmis väitma, et poliitilised probleemid, nagu näiteks: mis inimesed ja inimrühmad võiksid olla/teha või peaksid olema/tegema, ei sõltu loogiliselt ja üheselt sellest, millisena kujutatakse ette inimese loomust?), on selge, et seda laadi suurte üldhaaravate sünteeside võimuses olijad istutavad oma uurimusse ka midagi muud peale empiiriliste andmete.

Kui me uurime mudeleid, paradigmasid ja mõistelisi struktuure, mis kas teadvustatud või teadvustamata kujul loovad erinevaid maailmavaatelisi hoiakuid, ja võrdleme vastavaid mõisteid ja kategooriaid isekeskis näiteks seesmise kooskõla või seletavuse seisukohast,

siis ei saa seda tegevust nimetada psühholoogiaks, sotsioloogiaks, loogikaks ega epistemoloogiaks, vaid ainult kõlblus-, ühiskonna- või poliitikateooriaks või kõigi kolme ühenduseks, olenevalt sellest, kas me keskendume üksikisikutele, inimrühmadele või konkreetselt seda laadi süsteemidele, mida klassifitseeritakse poliitilisteks, või tegeleme kõigi nendega ühekorraga. Ükski kui tahes hoolikas empiiriline vaatlus ega julge ja paljutõotav hüpotees ei seleta meile ära, mida näevad need inimesed, kes näevad riiki jumaliku asutisena, või mida tähendavad nende sõnad ja kuidas need seostuvad tõelusega; või mida mõtlevad need, kes ütlevad, et riik on meile saadetud ainult meie pattude pärast; või räägivad, et see on kool, mis tuleb läbi käia, enne kui me saame täiskasvanuks ja vabaks ja võime toime tulla ilma selleta; või siis, et riik on kunstiteos, utilitaarne tööriist, loodusõiguse kehastus, valitseva klassi käepikendus, inimvaimu eneseareenduse kõrgeim aste või kuritegelik rumalus. Kui me aga ei mõista (kujutleva kaemuse vahendusel, milleks kirjanikud on tavaliselt rohkem võimelised kui loogikud), millised arusaamad inimloomusest neis poliitilistes hoiakutes kätkevad (või ei kätke), millise põhimudeliga on igal konkreetsel juhul tegemist, siis me ei mõista ei omaenda ega ka ühtki teist ühiskonda – ei seda mõistuse- ja loodusekäsitust, millest juhindusid stoikud ja tomistid või juhinduvad tänapäeva Euroopa kristlikud demokraadid, ega ka seda hoopis teistsugust kujundit, millest saab jõudu too

püha sõda, mis on jalule tõstnud ja võimalik, et tõstab veelgi rahvuslik-marksistlikke liikumisi Aafrikas ja Aasias; samuti mitte neid hoopis teistsuguseid arusaamu, millel põhinevad Lääne liberaalsed ja demokraatlikud kompromissid.

On ammune käibetõde, et inimeste mõtlemisest ja tegudest arusaamine on suurel määral võrdsustatav arusaamisega sellest, milliste probleemide ja keerdküsimustega nad heitlevad. Kus neid probleeme, olgu empiirilisi või formaalseid, on tunnetatud tõeluse mudelite vahendusel, mis on sedavõrd põlised, laialdaselt omaksvõetud ja püsivad, et me kasutame neid tänapäevani, seal me mõistame probleeme, tõrkeid ja pakutavaid lahendusi ilma eriliste viideteta lähtekategooriatele, kuivõrd viimased, olles meie ja meist kaugete kultuuride jaoks ühised, ei kipu endast märku andma, hoiduvad nii-öelda vaikselt tagaplaanile. Teistel puhkudel (ja eriti silmatorkavalt poliitikas) ei ole mudelid jäänud samaks: osa arusaamadest, millest nad koosnesid, on vajunud unustusse. Ning kui meil puuduvad teadmised ja kujutlusvõime, et transponeerida end ammu väljapraagitud või iganenud mudeli kujundatud meeleseisunditesse, siis jäävad neist sündinud mõtted ja teod meile ähmaseks. Nimelt suutmatus seda keerulist operatsiooni teoks teha on vajutanud oma pitseri suurele osale ideedeajaloost ja muutnud selle kas üsna tähtsusetuks kirjanduslikuks harrastuseks või veidrate, mõnikord peaaegu käsitamatute eksituste ja arusaamatuste elutuks loendiks.

Sellest ei oleks ehk kuigi palju häda empiiriliste ja formaalsete distsipliinide puhul, kus veendumuse teimiks on või peaksid olema verifikatsioon või loogiline sidusus ning kus on võimalik omaks võtta uusimad lahendused ja heita kõrvale minevikust pärit valed ja loogikavastased, vaevamata end küsimusega – kui see just huvi ei paku –, miks neid üldse kunagi tunnistati. Filosoofilisi õpetusi aga ei saa sellisel üksühesel moel tõestada ega käibelt kõrvaldada: tegelevad need ju selliste probleemidega – võlgnevad neile koguni oma olemasolu –, mida pole võimalik kirjeldatud viisidel lahendada. Nad ei käsitle konkreetseid fakte, vaid faktinägemisviise; nad ei koosne esmatasandi lausetest maailma kohta. Nad on teise või mõne kõrgema tasandi laused tervete maailma ja nende kirjelduste ja reageeringute kohta, mis puudutavad inimeste tegevust selles maailmas, need klassid aga on omakorda ära määratud mudelitest ning taustsüsteemidest, mis koosnevad nii kirjeldavatest kui hinnangulistest kategooriatest või ka mõlema ristanditest, mille puhul üht funktsiooni on võimatu teisest isegi mõtteliselt lahutada – kategooriatest, mis pole vahest küll igavikulised ja üldkehtivad, ent on siiski märksa püsivamad ja laiapõhjalisemad kui teaduste omad: küllalt järjekestvad moodustamaks maailma, mis on meie silmis seesama maailm, mis ta oli kesk- ja antiikaja mõtlejate jaoks.

Joonia kosmoloogia, Aristotelese bioloogia, stoikute loogika, araabia algebra ja kartesiaanide füüsika

võivad huvi pakkuda ajaloouurijatele, ent ei pruugi koormata nende füüsikute, bioloogide ja matemaatikute mõtteid, kes on eranditult huvitatud uue tõeni jõudmisest. Viimati nimetatud uuringutes toimub tõeline edukäik: olnu on suuremalt jaolt iganenu. Kuid Platoni, Aristotelese ja Machiavelli poliitiline filosoofia, juudi prohvetite, evangeeliumide, Rooma juristide ja keskaja kiriku kõlbelised seisukohad – niihästi oma algupärasel kujul kui nüüdisaegsete tutvustajate töödes on need võrreldamatult arusaadavamad ja ajakohasemad meie oma murede taustal kui vanaaja teadused. Nende distsipliinide aine – inimeste kui niisuguste, see tähendab kõlbelise, ühiskondliku ja vaimse tegevusega hõivatud olendite kõige üldisemad omadused – püstitab seega nähtavasti probleeme, mis ajastute ja kultuuride lõikes ilmutavad märkimisväärset järjekestvust ja sarnasust. Meetodid, mille abil neid probleeme käsitletakse, on väga erinevad, ent ükski neist pole veel saavutanud sellist otsustavat võitu, mis oleks lasknud kõigil võistlejail unustusse vajuda. Kõlbmatud poliitilise mõtlemise mudelid on enamjaolt välja surnud ja unustatud; suured valgustavad mudelid aga tekitavad endiselt poleemikat ka tänapäeval ning õhutavad meis endiselt poolehoidu, kriitilist meelt või maruviha.

Näiteks võiks siinkohal tuua Karl Popperi vastuväited Platoni poliitikateooriale ja Irving Babbitti filipikad Rousseau vastu, Simone Weili ägeda tõrksuse Vana Testamendi moraali suhtes ja tänapäeva sagedased

rünnakud kaheksateistkümnenda sajandi positivismi ja "stsientismi" pihta poliitilises eetikas.[2] Osa klassikalisi konstruktsioone on üksteisele vastukäivad, et aga igaüks neist toetub mingile kujukale arusaamale inimese püsivatest atribuutidest ja on suuteline rahuldama mõnd uurivat vaimu igas põlvkonnas, olgu aeg ja koht kui tahes erinevad, siis on nii Platoni kui Aristotelese, nii judaismi kui kristluse, nii kantiaanliku liberalismi, romantismi kui historismi mudelid alles ja võistlevad oma mitmesugustes peitevormides tänini. Kui leiab aset mingi radikaalne muutus inimestes või oludes või omandatakse mingid uued empiirilised teadmised, mis toovad revolutsiooni meie inimesekäsitusse, siis muidugi mõista osa neist ehitistest iganeb ja vajub unustusse, nagu on juhtunud muinasegiptlaste või inkade eetika ja metafüüsikaga. Kuni aga inimesed on sellised ja mitte teistsugused, jääb nimetatud ja teiste nendetaoliste arusaamade ühispinnal toimuv väitlus kestma: nende mõju kasvab või kahaneb vastavalt sellele, kuidas sündmused ühe või teise inimolemuse tahu tulipunkti tõstavad. Vaid üks on kindel: kõigile peale nende, kes mõistavad ja ka tunnevad, mis on filosoofiline küsimus ja kuidas see erineb empiirilisest ja formaalsest küsimusest (ehkki see erinevus ei pruugi olla üksikasjadeni teadvustatud ning vägagi sageli tuleb ette kattuvaid ja piiripealseid küsimu-

2 Missuguses tänapäeva mõtlejas tekitaksid ägedaid tundeelamusi füüsikute–kartesiaanide või keskaja kartograafide eksitused?

si), võivad vastused – antud juhul läänemaailma peamised poliitilised mõtteviisid – hõlpsasti tunduda intellektuaalse ajaviitena, pidetute filosoofiliste spekulatsioonide ja koetistena, millel pole nimetamisväärset seost tegelike sündmustega.

Ainult need, kes suudavad eneses mingil määral läbi mängida nende inimeste meeleseisundeid, keda on painanud küsimused, millele nimetatud teooriad väidetavalt pakuvad lahendusi, või vähemasti nende meeleseisundeid, kes ehk küll võtavad lahendused omaks kriitikavabalt, ent keda sääraste lahenduste puudumise korral tabaks ebakindlus ja ängistus – ainult need on suutelised aru saama, kui suurt osa on ajaloos, vähemasti läänemaailma ajaloos, etendanud filosoofilised seisukohad ja iseäranis poliitilised õpetused. Mineviku loogikute ja füüsikute töö on päevakorrast kadunud, asendunud uuega. Küll aga oleks tajutavalt absurdne väita, et me peaksime kõrvale heitma ka Platoni poliitilise õpetuse või Kanti esteetika ja eetika, sest et need on millegagi "asendatud". Juba ainuüksi see peaks takistama nende juhtumite kergekäelist võrdsustamist. Antud arutluskäigule võidakse ju vastu väita, et me peame vanu eetilisi ja poliitilisi õpetusi kõneväärseks sellepärast, et need on osa meie kultuuripärandist – et kui kreeka filosoofia, Piibli eetika jms. ei oleks lahutamatu osa Lääne haridusest, siis oleksid need meile nüüdseks midagi niisama kauget nagu muistse Hiina mõtteilm. Sellega aga vaid viiakse arutelu sammu võrra tagasi: on tõsi, et

kui meie tavakogemus oleks vahepeal üldjoontes küllalt radikaalselt teisenenud – revolutsiooni tõttu meie teadmistes või mingi loodusliku pöörde tõttu, mis oleks muutnud teistsuguseks meie reageeringud –, siis peetaks nimetatud muistseid kategooriaid nüüd tõenäoliselt niisama iganenuks nagu Hammurabi või Gilgameši eepose aegseid. Et see nii ei ole, tuleneb osalt kahtlemata asjaolust, et ka meie kogemusi endid organiseerivad ja "toonivad" esivanematelt päritud eetilised ja poliitilised kategooriad, et me vaatame maailma ikka läbi igivanade prillide. Ent need prillid oleksid juba ammu meid ninali kukutanud ja teiste vastu välja vahetatud või tundmatuseni ümber tehtud nagu meie füüsika-, bioloogia- ja matemaatikaprillid, kui nad ei täidaks enam-vähem kõlblikult oma ülesannet – mis põhjendabki kõlbelise ja poliitilise teadvuse omamoodi järjepidevust vähemasti kahe aastatuhande jooksul.

IX

Võidakse öelda, et väitku igaüks oma veendumuste allikate, ajendite ja õiguspärasuse kohta mida tahes, erinevate filosoofiate pooldajate veendumuste sisu kipub olema sarnane siis, kui nad pärinevad ühest ja samast ühiskondlikust või majanduslikust või kultuurilisest keskkonnast või kui neil on muid –

psüühilisi või füüsilisi – ühisjooni. Inglise filosoofid T. H. Green ja J. S. Mill jutlustasid filosoofiliselt vastandlikke õpetusi: Green oli kvaasihegellik metafüüsik, Mill aga Hume'i koolkonna empiirik, ometi olid nende poliitilised järeldused lähedased: mõlemad olid humanistlikud Victoria-ajastu liberaalid ja tundsid märgatavat sümpaatiat sotsialismi vastu. See, võidakse järgnevalt öelda, tuleneb sellest, et inimeste veendumused on niisugused ja mitte teistsugused objektiivsete ajalooliste tegurite mõjul – nende ühiskondliku seisundi või nende ühiskonna klassistruktuuri ja nende koha tõttu selles struktuuris –, olgugi et nende endi (ekslikud) selgitused oma veendumustele võivad olla ka nii diametraalselt erinevad nagu Millil ja Greenil.

Samuti on öeldud, et fašistide ja kommunistide hoiakud – nende "taktikalised ideed" – ilmutavad üllatavat sarnasust, hoolimata äärmuslikust vastandlikkusest ja ühitamatusest nende ametlike aksioomide vahel, millest liikumised ise loogiliselt on võrsunud. See asjaolu lubab pidada usaldatavaks ka mõningaid "teadmiste sotsioloogia" meetodeid, nii marksistlikke, Pareto koolkonna omi kui psühhoanalüütilisi, samuti mitmesuguseid eklektilisi vorme, mille see instrument on omandanud Weberi, Mannheimi ja mõnede teiste käes. Kaheldamatult on seda laadi teoreetikud heitnud üksjagu valgust meie veendumuste hämaratele tagamaadele. Väga võimalik, et meie irratsionaalsed veendumused on kujundatud, ja

kujundatud enamjaolt asjaoludest, mis ei allu meie kontrollile ja mida me ei pruugi isegi teada. Ent ükskõik millest meie veendumused oleksidki põhjuslikult määratud, ometi alahindaksime asjatult – loodusteaduste segiajamise tõttu filosoofilise uurimusega – oma arutlevat mõistust, kui ei tahaks teada, mis on meie veendumused ja miks, millised on nende veendumuste metafüüsilised implikatsioonid, millised on nende seosed teist tüüpi veendumustega, mis on neile väärtuse ja tõe kriteeriumiks ja seega, mis alust on meil pidada neid tõeseks ja põhjendatuks. Mõistuslik lähenemine toetub veendumusele, et on võimalik mõelda ja toimida arusaadavatel kaalutlustel, mitte pelgalt niisuguste okultsete põhjuslike tegurite toimel, mis sigitavad "ideoloogiaid" ega ole niikuinii oma ohvrite poolt vääratavad. Seni kui püsib mõistuslik teadmishimu – soov põhjenduste ja seletuste järele, mis lähtuksid ajenditest ja kaalutlustest, mitte üksnes põhjustest, funktsionaalsetest toimesuhetest või statistilisest tõenäosusest –, ei kao poliitikateooria maailmast lõplikult, ükskõik kui suur hulk tema võistlejaid – nagu sotsioloogia, filosoofiline analüüs, sotsiaalpsühholoogia, poliitikateadus, ökonoomika, jurisprudents ja semantika – ka väidaks, et on hajutanud tema viirastusliku jalgealuse.

On kummaline ja paradoksaalne, et poliitikateooria on jäänud sedavõrd varju ajal, kus esmakordselt vaidlusküsimused, mille olemasolu on ja on alati olnud selle uurimisharu ainus *raison d'être*, on jaganud ägedateks vastasleerideks sõna tõsises mõttes kogu inimkonna. Ent me võime olla kindlad: see ei ole veel lõpp. Uusmarksism, uustomism, natsionalism, historism, eksistentsialism, mittekanooniline liberalism ja sotsialism, loomulikke õigusi ja loodusõigust käsitlevate õpetuste empiiriline ümberformuleerimine, avastused, mis on sündinud majanduse ja selle lähialade tehniliste mudelite õnnestunud rakendamisest poliitilise käitumise uurimisel, ning nende ideede kokkupõrked, kombinatsioonid ja tulemused tegelikkuses – kõik see osutab pigem uutele ja ettenägematutele arenguvõimalustele, kui tolle suure traditsiooni väljasuremisele.

VABANA LOOTUSEST JA HIRMUST*

* *From too much love of living,*
From hope and fear set free,
We thank with brief thanksgiving
Whatever gods may be
That no life lives for ever;
That dead men rise up never;
That even the weariest river
Winds somewhere safe to sea.

—

Liigsest eluarmastusest,
lootusest ja hirmust vabalt
täname põgusa tänupalvega
kõiki võimalikke jumalaid,
et ükski elu pole igavene,
et surnud eales ei tõuse,
et ka kõige väsinum jõgi
leiab kord meres asu.

ALGERNON CHARLES SWINBURNE,
Proserpina aed. *(Tlk.)*

I

Kas teadmine alati vabastab? Klassikalise ajastu kreeka filosoofide seisukoht, mida jagab ka suur osa kristlikke teolooge, ehkki vahest mitte kõik, on jaatav. "Ja tunnetate tõe, ja tõde teeb teid vabaks."[1] Muistsed stoikud ja kõige nüüdisaegsemad ratsionalistid on selles punktis kristliku õpetusega ühel meelel. Selle vaateviisi järgi on vabadus minu tõelise loomuse pärssimatu teostumine – pärssimatu nii sisemistest kui välispidistest tõketest. Ülal osundatud tekstilõigus (ma toetun siinkohal Festugière'i tõlgendusele) on kõne all vabadus patust, see tähendab ekslikest veendumustest Jumala, looduse ja oma mina küsimuses, mis häirivad mõistmist. See on vabadus ennast teostada või suunata – omaenda tegevuse kaudu teostada endale päriselt loomuomaseid eesmärke (määratletagu neid eesmärke või seda loomust kuidas tahes) –, mille segajaks on väärkäsitused maailmast ja inimese kohast selles. Kui ma lisan siia täiendava eelduse, et ma olen mõistuspärane olend – see tähendab, olen võimeline mõistma või teadma (või vähemasti kujundama tõepärase veendumuse), miks ma teen nii ja mitte teisiti, see tähendab eristama tegutsemist (mis hõlmab valikute tegemise, kavatsemise, eesmärkide püüdlemise) pelgast käitumisest (mis tähendab allumist põhjusjõududele, mille toime võib olla mi-

1 Johannese evangeelium 8, 32.

nule teadmata või minu soovidest või hoiakutest täiesti sõltumatu) –, siis järeldub, et asjaomaste faktide teadmine – nende, mis puudutavad välismaailma, teisi inimesi ja minu oma loomust – kõrvaldab minu teelt teadmatusest ja eksiarvamustest tulenevad takistused. Filosoofid (nagu ka teoloogid, näitekirjanikud, luuletajad) on olnud väga erinevatel seisukohtadel selles küsimuses, mis on inimloomus ja mis on tema sihid; mis laadi ja millisel määral on tarvis kontrolli välismaailma üle, et tagada nimetatud loomuse ja tema sihtide täielik või osaline teostumine; kas säärane ühine loomus või objektiivsed sihid on üldse olemas ning kust läheb piir, mis eraldab välist, mateeria ja mõistuseta olendite maailma tegutsevatest olenditest. Mõned mõtlejad on arvanud, et säärane teostumine on (oli varem või hakkab olema kunagi tulevikus) võimalik, teised on seda eitanud; mõned on väitnud, et inimeste sihid on objektiivsed ja tuvastatavad erialaste uurimismeetodite abil, ent pole jõudnud kokkuleppele, millised need meetodid olema peaksid – kas empiirilised või aprioorsed, intuitiivsed või diskursiivsed, teaduslikud või puhtmõttelised, avalikud või eraviisilised, ligipääsetavad ainult eriti andekatele või õnnelikele õpetlastele või põhimõtteliselt kättesaadavad igale inimesele. Teised on uskunud, et need sihid on subjektiivsed või üksikjuhtudel suuresti määratud mitmesugustest füüsilistest või psüühilistest või ühiskondlikest teguritest. Aristoteles näiteks arvas, et kui välistingimused on liiga ebasoodsad – kui inimene elab

läbi Priamose õnnetused –, siis muutub endakssaamine, tema loomuse igatine teostumine võimatuks. Seevastu stoikud ja epikuurlased olid seisukohal, et inimene võib jõuda täieliku mõistuspärase enesekontrollini, olgu välised olud millised tahes, sest ta ei vaja midagi peale küllaldase irdumuse inimühiskonnast ja välismaailmast; sellele lisandus optimistlik veendumus, et eneseteostuseks küllaldane irdumus on põhimõtteliselt täiesti saavutatav igaühele, kes teadlikult taotleb sõltumatust ja autonoomiat, see tähendab pääsu tema kontrollile allumatute välisjõudude mängukanni rollist.

Kõigile nimetatud vaateviisidele on ühiselt omased järgmised lähteoletused:

1) et asjadel ja inimestel on loomus – konkreetne struktuur, mis ei sõltu sellest, kas meie sellest midagi teame või mitte;

2) et see loomus või struktuur allub üldkehtivatele ja muutmatutele seadustele;

3) et kõiki neid struktuure ja seadusi on vähemasti põhimõtteliselt võimalik teada ja et nende teadmine automaatselt hoiab inimesi pimeduses komberdamast ja raiskamast jõudu teel, mis, arvestades fakte – asjade ja inimeste loomust ja neid valitsevaid seadusi –, on määratud lõppema eikusagil.

Selle mõtteviisi järgi ei saa inimestest kõnelda kui ise ennast suunavatest ja seega vabadest juhul, kui nende käitumise põhjuseks on alusetud tundmused – näiteks hirm olematute nähtuste ees või vihkamine, mis ei tulene tegeliku olukorra mõistuspärasest tunne-

tamisest, vaid pettekujutlustest, viirastustest, teadvustamata mälestuste ja ununenud haavade järelmõjudest. Ratsionalisatsioonid ja ideoloogiad on selle vaateviisi järgi väärseletused käitumisele, mille tegelikke juuri ei teata või eiratakse või mõistetakse valesti, kusjuures need omakorda sünnitavad järgmisi pettekujutlusi, viirastusi ning irratsionaalset ja sunnitud käitumist. Pärisvabadus seisneb seega enesesuunamises: inimene on vaba sedavõrd, kui tema tegevus on tõeselt seletatav teadvustatud taotluste ja ajenditega ja mitte mingi varjatud psüühilise või füsioloogilise teguriga, mis mõjuks täpselt samuti, s.t. viiks samasuguse (valikuks maskeerunud) käitumiseni hoolimata sellest, millise seletuse või õigustusega subjekt ka püüaks esineda. Mõistuspärane inimene on vaba, kui tema käitumine ei ole mehaaniline ning võrsub ajenditest ja on suunatud eesmärkidele, millest ta on või suudab oma suva järgi olla teadlik; niisiis oleks tõene öelda, et sääraste kavatsuste ja eesmärkide olemasolu on tema käitumise vältimatu, ehkki mitte iga kord küllaldane tingimus. Mittevaba inimene oleks otsekui uimasti või hüpnoosi mõju all – ükskõik milliseid seletusi ta oma käitumisele ka annaks, see jääb muutumatuks, kui tahes oluliselt ka vahetuksid tema näilised, pealispindsed ajendid ja suund; me peame teda tema poolt kontrollimatute jõudude haardes olevaks, mittevabaks, juhul kui on ilmne, et tema käitumine on ette teadaolevalt sama, ükskõik milliseid kaalutlusi ta ka ise esitaks.

Niisugune sõnastus tähendab mõistuspärasuse samastamist vabadusega, või vähemasti midagi sellele üpris lähedast. Mõistuspärane mõte on mõte, mille sisu või vähemasti tulemused järgivad teatavaid norme ja printsiipe ega ole pelgalt põhjusliku või juhusliku jada osised; mõistuspärane käitumine on käitumine, mida toimijal või vaatlejal on (vähemasti põhimõtteliselt) võimalik seletada ajendite, kavatsuste, valikute, kaalutluste ja normidega ning mitte ainuüksi loodusseadustega – põhjuslike või statistiliste või "orgaaniliste" või teiste loogiliselt samasse klassi kuuluvatega (kahtlemata on otsustava tähtsusega, kas seletused, mis lähtuvad ajenditest, kaalutlustest ja muust sellelaadilisest, ja seletused, mis lähtuvad põhjustest, tõenäosusest jne., on "kategooriliselt" erinevad ega saa põhimõtteliselt vastakuti minna ja isegi mitte teineteisesse puutuda, aga ma ei soovi seda küsimust siinkohal üles võtta). Nimetada inimest vargaks tähendab *pro tanto* omistada talle mõistuspärasus, nimetada teda kleptomaaniks tähendab ta sellest ilma jätta. Kui inimese vabaduse kogus on otseselt sõltuv teadmistest (või võrdne teadmistega), mis tal oma käitumise juurte kohta on, siis kleptomaan, kes teab enese olevat kleptomaani, on seega vaba: ta ei pruugi küll suuta varastamist maha jätta ega isegi sinnapoole püüda, ometi muudab vastav äratundmine – kuivõrd tema positsioon väidetavasti võimaldab tal nüüd valida, kas püüda oma kirele vastu seista (isegi kui katse on määratud ebaõnnestu-

misele) või lasta sellel omasoodu edasi areneda – ta niihästi mõistuspärasemaks (mis on vist vaieldamatu) kui ka vabamaks. Ent kas see on alati nii? Kas minu teadlikkus mingist soodumusest või põhjuslikust omadusest on samastatav võimega – või kas annab see mulle võime – seda manipuleerida või muuta? Muidugi on tõsi, et ühes selges, ent lihtlabases tähenduses suurendab igasugune teadmine kuigivõrd vabadust: kui ma tean, et mul on kalduvus langetõvehoogudeks või klassiteadvuse puhanguteks või mõningate muusikaliikide lummutava mõju nautimiseks, siis ma saan – mingis sõna "saama" tähenduses – kavandada oma elu sellele vastavalt; kui ma aga seda ei tea, siis ma seda ei saa: see teadmine suurendab mõningal määral minu võimu ja sedavõrd ka vabadust. Teisal aga võib seesama teadmine minu võimeid hoopiski kahandada: kui ma ootan langetõvehoogu või mingit piinavat või isegi meeldivat tundeelamust, siis võib see mind takistada oma võimeid mingil muul kujul vabalt rakendamast või välistada mõne teistsuguse kogemuse – ma võib-olla ei suuda enam värsse kirjutada või aru saada parajasti loetavast kreekakeelsest tekstist või mõelda filosoofiast või toolist tõusta – teisisõnu, võib juhtuda, et oma võimete ja vabaduse suurenemise eest ühes valdkonnas tuleb mul maksta nendest ilmajäämisega teisal. (Selle punkti juurde ma kavatsen pisut teises kontekstis veel tagasi pöörduda.)[2] Samuti ei aita oma langetõvehoogude või klassi-

2 Vt. lk. 225.

teadvuse või india muusika lembuse olemasolu äratundmine mul tingimata nende üle kontrolli saavutada. Kui teadmise all mõeldakse seda, mida selle all mõtlesid antiikautorid – teadmist faktidest –, mitte teadmist "mida teha", mis võib olla varjatud moodus konstateerida asjade seisu asemel oma pühendumust teatavatele eesmärkidele või väärtustele või väljendada – mitte kirjeldada – otsust teataval moel tegutseda, teisisõnu, kui ma väidan, et mul on enda kohta samasugused teadmised, mis mul võiksid olla teiste kohta, siis tundub mulle isegi mõõnduse korral, et minu allikad võivad olla paremad või kindlus suurem, et seda laadi teadmised enda kohta võivad, aga ei pruugi mitte kasvatada minu vabaduse kogusummat. Tegu on empiirilise küsimusega ja vastus oleneb konkreetsetest asjaoludest. Ülaltoodud põhjustel ei anna fakt, et igasugune teadmiste kasv on mingil moel vabastav, alust järeldada, et see tingimata suurendab minu käsutuses oleva vabaduse kogust – võib juhtuda, et üks käsi võtab rohkem, kui teine juurde annab, ning nimetatud kogus hoopis väheneb.

Ent siinkohal tuleks käsitleda ka üht radikaalsemat vastuväidet. Öeldes, et inimene on vaba ainult sel juhul, kui ta mõistab iseennast (ka siis, kui see ei ole küllaldane vabaduse tingimus), eeldatakse, et on olemas see ise, mida mõista – et on olemas struktuur, millest võib paikapidavalt kõnelda kui inimloomusest; mis on nimelt selline ja mitte teistsugune, allub niisugustele ja mitte teistsugustele seadustele ning

moodustab uuringu objekti. Iseäranis on selles kahtlema hakanud mõned eksistentsiaalfilosoofid. Nemad väidavad, et inimese valikutest oleneb märksa enam, kui tavaliselt on leplikult arvatud. Kuna valikuga kaasneb vastutus, ja sellest koormast soovib mõni inimene enamasti ja enamik inimesi mõnikord vabaneda, siis kipuvad inimesed otsima endale vabandust ja alibit. Seetõttu tavatsetakse liialt paljusid asju põhjendada möödapääsmatute looduslike või ühiskondlike seaduspärasuste toimega – näiteks alateadvuse nüketega, muutumatute psüühiliste refleksidega või ühiskonna arenguseadustega. Arvustajad sellest koolkonnast (mis on paljuski võlgu Hegelile ja Marxile ning Kierkegaardile) ütlevad, et mitmed kurikuulsad vabaduse pärsingud – kasvõi ühiskondlikud koormised, mida nii väga J. S. Mill rõhutas – ei ole objektiivsed jõud, mille olemasolu ja toime oleksid inimeste soovidest või toimingutest sõltumatud või mida saaks väärata ainult üksikisikule eraldi võetuna kättesaamatute vahendite abil, nagu revolutsioonid või radikaalsed reformid, mille toimepanemiseks ei piisa üksikisiku tahtest. Väidetakse hoopis vastupidist: et ma ei pea laskma end teistel rõhuda ega koolmeistritel või sõpradel või vanematel suruda end konformsusse, et ma ei pea sugugi tundma end kuidagi paratamatult mõjutatuna sellest, mida mõtlevad või teevad preestrid või kolleegid või arvustajad või ühiskondlikud rühmitused või klassid. Kui see mulle mõju avaldab, siis sellepärast, et ma olen nii valinud.

Ma solvun, kui mind pilgatakse küürakaks, juudiks või neegriks, või löön verest välja oletatava reetmiskahtlustuse pärast ainult sel juhul, kui ma omal valikul tunnistan seda arvamust, seda hinnangut, mida küürakate või rassi või reetmise küsimuses esindavad need, kelle vaated ja hoiakud on minu jaoks määravad. Aga ma võin alati valida selle eiramise või vastuhaku – võin sääraste vaadete ja reeglite ja seisukohtade peale käega lüüa – ning siis ma olen vaba. Täpselt sama, ehkki teistsugustel alustel, õpetasid need, kes visandasid portree stoilisest targast. Kui ma arvan heaks avaliku arvamuse või ühe või teise rühmituse või isiku väärtushinnangute ees käed üles tõsta, siis langeb vastutus mulle, aga mitte välistele jõududele – mitte isikulistele ega ebaisikulistele jõududele, kelle väidetavalt vastupandamatu toimega ma oma käitumist vägagi varmalt põhjendan, et pääseda süüst või enesesüüdistamisest. Minu käitumine, minu loomus ja minu isiksus ei ole nimetatud arvustajate meelest mingi salapärane substants või hüpoteetiliste üldistuslike (põhjuslikkusele viitavate) väidete sidumi objekt, vaid sidum valikuid ja valimata jätmisi, kusjuures viimased on samuti omamoodi valikud – valikud lasta sündmustel omasoodu areneda, selle asemel et panna end maksma aktiivse toimijana. Olles kriitiline iseenda suhtes ja faktidele näkku vaadates võib selguda, kui lihtsalt ma veeretan oma vastutuse mujale. See kehtib ühtviisi nii teoorias kui praktikas. Näiteks kui ma olen ajaloolane, siis võib minu vaade

olulistest ajalooteguritest olla vägagi põhjalikult mõjutatud minu soovist ilustada või alla kiskuda mõne üksikisiku või ühiskonnaklassi mainet – tegu, milles, nagu siin väidetakse, avaldub minu vaba hinnang. Niipea kui ma selle endale teadvustan, võin ma valida ja langetada otsuseid, kuidas tahan: "faktid" ei kõnele eales, ainult mina – valija, hindaja, kohtunik – võin seda teha ja teengi omaenda magusa voliga, kooskõlas põhimõtete, normide, ideaalide, eelarvamuste ja suhtumistega, mida ma võin vabalt uurida, läbi katsuda ja heaks kiita või välja praakida. Kui ma mingi konkreetse endise, praeguse või tulevase poliitilise või majandusliku suuna puhul hindan selle inimmaksumuse minimaalseks, siis süvenedes leian sageli, et minu hinnang on seotud leppimatuse või vimmaga isikute suhtes, kes arvustavad või ei toeta selle suuna elluviijaid. Püüdes mõnd oma vääritut tegu teiste või enda silmis õigustada põhjendusega, et miski – poliitiline või sõjaline olukord, minu tundeelamus või sisemine seisund – käis mulle "üle jõu", petan ma ennast või teisi või koguni mõlemat. Tegu on valik; valik on vabatahtlik panus sellele või teisele käitumis- või elamisviisile või millelegi muule sellisele; võimalusi pole kunagi vähem kui kaks: teha või mitte teha, olla või mitte olla. Seega on oma sammude kirjutamine kõigutamatute loodusseaduste arvele tõeluse ekslik esitus, millel puudub kogemuslik kinnitus ja mis on tõestatavalt väär; niisuguse väärkäsituse põlistamine aga – millega on tegelnud ja tegeleb

jätkuvalt enamik filosoofe ja tavainimesi – tähendab valida kõrvalehiilimine valikutega ja valimata jätmistega kaasnevast vastutusest, tähendab valida selle salgamine, et kaasaminek üldiselt omaksvõetud arvamuste vooluga ja poolmasinlik käitumine on samuti omamoodi valik – vabatahtlik alistumine; nimelt seetõttu, et alati on võimalik, ehkki mõnikord valus, küsida endalt, mida ma tõeliselt usun, tahan ja hindan – mida teen ja milleks elan –, ning olles sellele jaksumööda parimal moel vastanud, kas toimida endiselt või oma käitumist muuta.

Ma ei vaidle, et kõik see vajab väljaütlemist: et oleks mõisteliselt vale suhtuda tulevikku kui millessegi juba struktuuri omandanusse, tulevastest faktidest kalgendunusse; et kalduvus põhjendada nii enda kui ka teiste käitumist kogu ulatuses liigvõimsate, vastuhakkamist pärssivate jõudude toimega on empiiriliselt ekslik, sest väljub faktidega kinnitatu raamest. Oma äärmuslikul kujul teeb kõnealune õpetus ühe hoobiga maatasa igasuguse ettemääratuse: mind määravad minu oma valikud; uskuda midagi muud – näiteks ettemääratust või saatust või õnne – on omakorda valik ja seejuures eriti argpükslik. Ometi on kahtlemata võimalik sellele vastu vaielda ja öelda, et seda laadi kalduvus pole muud kui teatava loomuse eriomane tunnus. Sellised kalduvused nagu tuleviku käsitamine millegi muutmatuna – mineviku sümmeetrilise analoogina – ja vabanduste otsimine, eskapistlike fantaasiate loomine, vastutuse eest pagemine

– need on psüühilised nähtused. Enesepettus on *ex hypothesi* midagi niisugust, mida ma ei saa olla teadlikult valinud, ehkki ma võin olla teadlikult valinud tegutsemisviisi, mis tõenäoliselt viib selleni, kohkumata ootuspärasest tulemusest. Valikud ja sundkäitumine on kaks eri asja – ka siis, kui sundseisund on varasema sunnivaba valiku tagajärg. Minu valikute skaala määravad ära minu pettekujutlused; eneseteadvustamine – pettekujutluste purunemine – muudab seda skaalat, annab mulle suurema võimaluse sooritada päris-valikuid, selle asemel, et arvata, nagu oleksin valinud midagi, mis tegelikult on (nii-öelda) valinud minu. Aga ehtsate ja võltside valikujuhtumite eristamise käigus (ükskõik kuidas ma seda teen – ükskõik kuidas ma avastan, et nägin maailma pettekujutluste vahendusel) avastan ma ikkagi, et mul on oma vältimatu loomus. On teatavaid asju, mida ma ei saa teha. Ma ei saa (loogiliselt) säilitada mõistuspärasust või olla mõistusel ja samas mitte uskuda ühtki üldistavat lauset või olla mõistusel ja samas mitte kasutada ühtki üldmõistet; ma ei saa omada keha ja samas eirata raskusjõudu. Ma ehk võin üht või teist mingis mõttes üritada, mõistuslik olek aga on teadmine, et see ebaõnnestub. Minu teadmised minu enda ja teiste asjade ja inimeste loomusest ning seadustest, millele nemad ja mina allume, hoiavad mind tühikurnamast või valesti rakendamast oma energiat, paljastavad libanõudlusi ja -ettekäändeid, näitavad kätte vastutuspunktid ning hoiavad ära ebatõesed viited võimetusele ja ka

ebatõesed süüdistused tegelikult süütute pihta, ometi ei saa nad laiendada minu vabaduse ulatust üle nende piiride, mille määravad ära minu kontrollile päriselt ja jäädavalt allumatud tegurid. Nende tegurite seletamine ei tähenda nende hajutamist. Teadmiste suurenemine suurendab minu mõistuspärasust ja piiritud teadmised muudaksid mu piiritult mõistuspäraseks; see võib suurendada minu võimeid ja vabadust, ent ei saa muuta mind piiritult vabaks.

Peateema juurde tagasi pöördudes: kuidas teadmine mind vabastab? Lubatagu mul veel kord sõnastada traditsiooniline seisukoht. Minu siin käsitletava vaateviisi, antiikaja vaateviisi kohaselt, mis on meieni jõudnud Aristotelese, stoikute ja suurelt jaolt ka kristliku teoloogia vahendusel ning on leidnud ratsionalistliku sõnastuse Spinoza ja tema saksa idealistidest ja tänapäeva psühhologistidest järgijate õpetustes, vabastab teadmine, mis toob päevavalgele minu eluviisi mõjutavad väheteadvustatud ja seetõttu kontrollivälised jõud, mind ühtlasi nende despootliku võimu alt, mis on seda suurem, mida varjatumad need jõud on, ning põhjustab valetõlgendusi. Miks on see nii? Sellepärast, et kui ma kord olen nad päevavalgele toonud, võin ma teha katset neid juhtida, neile vastu seista või luua tingimused, kus nad suunduvad ohututesse kanalitesse või omandavad kasulikkuse – see tähendab, hakkavad mind aitama minu eesmärkide saavutamisel. Vabadus on ise enda üle valitsemine – nii poliitikas kui eraelus –, ja iga asi, mis suurendab

"ise" kontrolli välisjõudude üle, lisab vabadust. Ehkki need piirid, mis eraldavad "ise" ja isiksusliku "välistest" jõududest, on – vahest paratamatultki – nii isiklik-kõlbelises kui ühiskondlik-poliitilises mõttes endiselt väga ebamäärased, tundub nimetatud baconlik tees omaette võetuna küllalt põhjendatud. Ent sellele rajatud pretensioonid on liiga ulatuslikud. Klassikalisel kujul nimetatakse seda õpetuseks enesemääramisest. Selle kohaselt tähendab vabadus osalust omaenda elukorralduse määramisel; mida suurem on osalus, seda suurem on vabadus. Orjus või vabaduse puudumine on määratus "välistest" – füüsilistest või psüühilistest – jõududest: mida suurem on nende jõudude osalus, seda väiksem on antud isiku vabadus. Olgu nii. Kui aga küsida, kas minu enda osalus – minu valikud, eesmärgid ja kavatsused – ei või ka ise olla määratud – põhjustatud – "välistest" põhjustest, siis klassikaline vastus sellele on, et see eriti ei loe: ma olen vaba siis ja ainult siis, kui saan toimida nii, nagu kavatsen. Kas minu teadvuse seisund ise võib olla põhjustatud millestki muust – mõnest füüsilisest või psüühilisest tegurist, kliimast, vererõhust või minu iseloomust –, ei puutu üldse asjasse; see võib olla nii ja teisiti; kui on nii, siis on ükskõik, kas ma seda tean või mitte: ainus, mis loeb, ainus, mis inimese tegude vabadusest hoolijaid huvitab, on see, kas minu käitumise puhul on täidetud minu oma teadliku valiku tingimus. Kui on, siis selles ainsas tähenduses, mis mõistuspärasele olendile üldse

mõeldav, ma olen vaba; kas valik ise – nagu kõik muugi minust – on millestki põhjuslikult tingitud või mitte, ei ole üldse arutluse objekt: isegi kui see on tervenisti tingitud looduslikest teguritest, ei ole mina seetõttu vähem vaba.

Determinismi vastased on loomulikult vastu vaielnud, et see on üksnes kogu probleemi tõstmine astme võrra tagasi: "ise" on tõepoolest osaline, aga on omakorda lootusetult "määratud". Vahest tasub meil naasta selle vastuväite algupära juurde, sest nagu sageli juhtub, on seegi mõiste kõige selgem oma varaseimal kujul. Niipalju kui mina tean, sai see alguse varaste kreeka stoikute huvist kahe esmalt omavahel seostamata idee vastu, milleks olid esiteks põhjuslikkus – s.t. 4. sajandil eKr alles uudne käsitus katkematutest sündmuste ahelatest, mille koosseisus iga eelnev sündmus on vältimatu ja küllaldane põhjus järgnevale – ja teiseks hoopis iidsem arusaam isiklikust kõlbelisest vastutusest. Juba järgmise sajandi alguses täheldati, et kuidagi paradoksne ja koguni ebaloogiline on väita, et inimeste meeleseisundid, tunded ja tahtmised on lülid katkematutes põhjuslikes ahelates ning et samal ajal on inimesed vastutavad, see tähendab võiksid toimida ka teisiti, kui toimivad.

Chrysippos oli esimene mõttetark, kes nimetatud dilemma käsile võttis – näib, et Platonit ja Aristotelest see ei häirinud –, ja tema leiutaski lahenduse, mida tuntakse enesemääramise nime all – vaateviisi, mil-

le kohaselt seni, kui inimest võib pidada alluvaks väliste jõudude toimele ja võimetuks neile jõududele vastu seisma, on ta elutute esemete kombel mittevaba ning vastutuse mõiste on tema puhul ilmselgelt kohatu; kui aga käitumist määravate tegurite seas on teatavatele eesmärkidele suunatud tahtepingutus ja kui seesama tahtepingutus liiatigi on antud teo vältimatu (vaatamata sellele, kas ka küllaldane) tingimus, siis nad on vabad, kuivõrd tegu sõltub tahtmusest ega saaks toimuda ilma selleta. Inimeste tahteaktid ning loomuomadused ja meeleolud, millest nad tulenevad – ükskõik kas inimesed ise on sellest täiel määral teadlikud või mitte –, on toimimise oluline kaasosa: nimelt see ongi vabadus. Selle seisukoha arvustajad, epikuurlased ja skeptikud, ei viivitanud tähelepanu juhtimisega asjaolule, et see on kõigest poolik lahendus. Öeldavasti nad väitsid, et kui tahteavaldustes tõepoolest näha vältimatut tingimust kõigele, mida õigustatult saab nimetada tegudeks, siis juhul, kui tahteavaldused ise on lülid põhjuslikes ahelates – kui nad on valikutest, otsustest jm. "väljaspool" olevate tegurite tagajärjeks –, jääb vastutuse mõiste ikkagi sama kohatuks nagu enne. Üks arvustajaist[3] andis säärasele mugandatud enesemääramisele nimetuse *hemidulia* – "poolorjus". Kui ma väidan, et ma poleks pidanud sooritama tegu *x*, kui poleks seda valinud, aga lisan, et poleks saanud valida teisiti, siis ma olen ainult pooleldi vaba. Kui ma otsustasin *x* kasuks, siis

3 Küünik Oinomaos.

pole minu teol mitte pelgalt põhjus, vaid ajend; minu "tahtmus" ise moodustab ühe minu käitumise põhjustest – koguni selle vältimatu tingimuse – ja nimelt seda ongi vaja, et nimetada mind või minu käitumist vabaks. Kui aga valik või otsus ise on ette määratud ega saa põhjuslikkusest tulenevalt olla teistsugune kui on, siis jääb põhjuslikkuse ahel katkestamata ning, nagu väitsid arvustajad, mind ei saa kuidagi pidada vabamaks, kui peab kõige paindumatum determinism. Just sellest punktist saigi omal ajal alguse tohutu arutelu tahtevabaduse teemal, mis juba oma sünnihetkest on olnud filosoofide tähelepanu keskmes. Klassikaline õpetus vabadusest kui enesemääramisest toetub Chrysippose vastusele, mille järgi ma ei saa mõistuspäraselt nõuda enamat kui seda, et minu oma iseloom kuuluks käitumist mõjutavate tegurite hulka. Selle õpetuse pooldajad moodustavad Chrysipposest ja Cicerost alanud ja Aquino Thomase, Spinoza, Locke'i ja Leibnizi, Hume'i, Milli, Schopenhaueri, Russelli, Schlicki, Ayeri ja Nowell-Smithi kaudu enamiku tänapäeval nimetatud teemal sõnavõtjateni ulatuva katkematu rea. Nii et kui üks sellesse loetellu kuuluvaid uuemaid autoreid, Richard Hare, ühes oma raamatus[4] soovitab küsimuse puhul, kas ma olen vaba sooritama tegu *x*, eristada vabalt sooritatud tegusid pelgast käitumisest endalt küsides, kas küsimusel "Kas ma teen *x*?" või "Kas mul tuleks teha *x*?" on mõtet, siis sõnastab ta veel kord sellesama klassi-

4 R. M. Hare, *Freedom and Reason*, Oxford 1963.

kalise teesi. Hare ütleb õigesti, et on võimalik küsida "Kas ma teen vea?" või "Kas ma sõidan karile?", aga mitte "Kas teha viga?" või "Kas tuleks sõita karile?", sest karilesõit või veategemine ei saa kokku käia teadliku valiku ega eesmärgiga – seda muidugi fraasi "ei saa" loogilises või mõistelises tähenduses. Ja sellest ta järeldab, et me eristame vaba käitumist mittevabast selle miski olemasolu või puudumise põhjal, mis muudab küsimuse "Kas hakata mäkke ronima?" mõttekaks võrreldes küsimusega "Kas mõista sind valesti?". Aga kui ma nüüd Karneadese eeskujul ütleksin: "Ma võin küll küsida "Kas hakata mäkke ronima?", aga kui vastus – ja tegu – on määratud väljaspool minu kontrolli olevatest teguritest, siis kuidas muudab fakt, et ma püüdlen eesmärkide poole, teen otsuseid jne., mind vabaks põhjuslikkuse ahelast?", siis suhtuksid stoikud ja kogu klassikaline traditsioon sellesse kui vääralt püstitatud päringusse. Sest kui minu valik on selle või teise sündmuse teostumiseks tingimata vajalik, siis ma ei ole põhjuslikkusest määratud nii nagu näiteks kivi või puu, millel puuduvad eesmärgid ja mis ei soorita valikuid – mingit muud tõdemust aga ei saagi ükski libertaarlane soovida. Tegelikult aga ei saa ükski libertaarlane sellega leppida. Mitte keegi, kellele ettemääratuse ja alternatiivide vahel valimise vabaduse *prima facie* ühitamatus tõeliselt korda läheb, ei lepi väitega "Ma võin tegutseda vastavalt oma valikule, aga ma saan valida ainult nii ja mitte teisiti". Enesemääramine

kahtlemata ei ole sama mis mehaaniline määramine. Kui deterministidel on õigus (ja väga võimalik, et neil ongi õigus), siis ettemääratus, millest inimeste käitumise puhul tuleks kõnelda, ei ole biheivioristlikku laadi, vaid nimelt Chrysippose *hemidulia*. Aga säärast poolikut pirukat libertaarlased ei ihalda. Sest kui minu otsused tervikuna on määratud eelnevatest põhjustest, siis pelk fakt, et need on otsused, ja fakt, et minu tegudel on ajendid ja mitte lihtsalt eelsündmused, ei tõmba vabaduse ja paratamatuse või vabaduse ja selle puudumise vahele veel sugugi seda piirjoont, mida sedavõrd ilmselt, vähemasti libertaarlaste meelest, tundub nõudvat tavapärane arusaam vastutusest. Nimelt selles mõttes on Baconi järgijate pretensioonid liiga kaugeleulatuvad.

Samale asjale võib läheneda ka teise nurga alt, mis toob meid uuesti teadmise ja vabaduse omavaheliste seoste juurde. Teadmiste kasv suurendab sündmuste ettearvatavust, ja ettearvatavus – induktiivne või intuitiivne – tundub kõigile väidetele vaatamata, mida selle vastu on esitatud – valikuvabadusega ühitamatu. Mulle võidakse rääkida, et kui ma ütlen kellelegi: "Ma olen alati teadnud, et sa käitud selles olukorras imekspandavalt vaprasti," siis ei pea inimene, kellele see kompliment tehakse, seda rünnakuks oma valikuvabaduse teostamise võimele. See aga tundub olevat nii ainult sellepärast, et sõna "teadma" kasutatakse siin nii-öelda leppeliselt liialdatud tähenduses. Kui üks inimene ütleb teisele: "Ma tean sind väga hästi,

sa lihtsalt ei saa muidu, kui pead käituma suuremeelselt; sa ei suudaks teisiti, isegi kui sa püüaksid," siis võib sel viisil kõnetatud inimest fraasides "ei saa muidu" ja "ei suudaks ... kui sa püüaksid" sisalduvate meelitavate hüperboolide tõttu pidada maiaks kiituse suhtes. Kui need sõnad oleksid mõeldud mõistmiseks täht-tähelt – kui lipitseja oleks tegelikult väljendanud mõtet "Sa suudad vältida suuremeelne olemist niisama vähe kui vanaksjäämist või oma inetut välimust või hiina keele asemel inglise keeles mõtlemist" –, siis haihtuks kogu vihje kiiduväärsusele või pälvivusele õhku ja kompliment muutuks moraalsest kvaasiesteetiliseks. Võimalik, et seda on parem selgitada pejoratiivse näite varal. Kui ma ütleksin *x*-i kohta: "*x* suudab vältida julm ja pahatahtlik olemist sama vähe, nagu vulkaan suudab vältida purset – teda ei tuleks süüdistada, võib üksnes haletseda tema olelust või püüda teda taltsutada või ohjeldada, nagu tehakse ohtlike loomadega," siis on vägagi võimalik, et *x* tunneb end sügavamalt solvatuna kui sel juhul, kui me noomiksime teda tema harjumuste pärast, pidades enesestmõistetavaks, et tal on vabadus valida antud viisil tegutsemise ja mittetegutsemise vahel, vabadus valida meie jutluse kuulamise ja selle kõrvust möödalaskmise vahel. Pelk fakt, et minu valikud ja toimingud määrab minu iseloom, ei muuda mind – juhul kui minu iseloom ja selle avaldused tulenevad mingitest möödapääsmatutest põhjustest – vabaks selles tähenduses, mida ilmselt

peavad silmas käsitus vastutusest ja kõlbelisest väärikusest või vääritusest. Teadmine minu valikuid määravatest põhjustest ja tingimustest – teadmine, et niisugused tingimused ja põhjused on üldse olemas –, teadmine, et valik ei ole vaba (ilma antud lause analüüsita), teadmine, mis näitab käsituse kõlbelisest vastutusest täielikult ühitatavaks range determinismiga ja paljastab libertaarluse kui teadmatusest või mõtteväératusest tuleneva eksikallaku – seda laadi teadmine sarnastaks meie kõlbelised vaated esteetilistega ja paneks meid nägema kangelaslikkust, ausust ja õiglust sellesama pilguga, nagu me praegu näeme ilu või südamlikkust või tugevust või andekust: me kiidame või õnnitleme nende omaduste valdajaid vähimagi vihjeta sellele, et nad oleksid võinud valida enesele ka teistsugused iseloomujooned. Kui selline maailmavaade leiaks üldise tunnustuse, tähistaks see radikaalset nihet kategooriates. Kui see kunagi juhtub, paneb see meid tõenäoliselt suhtuma enamikku praegusaja kõlbelistest ja juriidilistest hoiakutest ja karistusseadusandlusest kui ebateadlikkusest tulenevasse barbaarsusesse; see suurendab meie sümpaatia haaret ja sügavust, asendab vastutuselevõtmise teadmisega ja mõistmisega, näitab nördimuse ja sellele vastanduva omamoodi imetluse irratsionaalsust ja iganenust ning paljastab sääraste mõistete ebaloogilisuse või vähemasti rakenduskölbmatuse nagu teened, pälvivus, vastutus, süüme ning võib-olla koguni õige ja väär; see teeb kiitusest

ja laitusest puhtalt paranduslikud või kasvatuslikud vahendid või siis taandab nad osutuseks esteetilisele vastuvõetavusele või vastuvõetamatusele. Kõik see hakkab olema nii, ja kui see on tõe tee, siis toob see inimsoole head. Aga meie vabaduse mõõtmeid see küll ei suurenda. Teadmised muudavad meid vabamaks ainult siis, kui on olemas tegelik valikuvabadus – kui me oma teadmistele toetudes võime käituda teistmoodi kui ilma nende teadmisteta – võime käituda, mitte ei pea käituma ega käitu –, teisisõnu, kui me võime käituda teistmoodi ja teeme seda oma uutele teadmistele toetudes, olemata selleks sunnitud. Kus niigi puudub vabadus – ja vabaduse võimalus –, seal ei ole võimalik seda suurendada. Uued teadmised suurendavad meie mõistuspärasust, tõenägemine süvendab mõistmisvõimet ja annab meile juurde võimu, sisemist harmooniat, tarkust ja jõudlust, aga mitte ilmtingimata vabadust. Kui meil on valikuvabadus, siis võib teadmiste suurenemine meile näidata, millised on selle vabaduse piirid ja mis neid avardab või koomale tõmbab. Ent ainult teadmine minu poolt muutmatute faktide ja seaduste olemasolust ei anna iseenesest veel mulle võimalust midagi muuta: kui mul pole juba enne mingit vabadust, siis ei suurenda seda ka teadmine. Kui kõik allub loodusseadustele, siis on raske aru saada väitest, et teadmistele toetudes ma võin neid paremini "ära kasutada", tingimusel et "võin" on sama "võin", mida kasutatakse valikust kõneldes, seega ainult

olukordades, mille puhul on korrektne öelda, et mul on võimalik valida alternatiivide vahel ja ma ei ole rangelt määratud eelistama üht teisele. Teisisõnu, kui klassikaline determinism on tõene vaateviis (ja fakt, et see meie praeguste tavadega kokku ei lange, ei kummuta seda kuidagi), siis antud teadmine ei suurenda vabadust – kui vabadust ei ole olemas, siis ei tekita seda ka tema puudumise tuvastamine. See kehtib subjektiivse determinismi puhul täpselt samuti nagu determinismi kõige äärmuslikuma mehhanistlik-biheivioristliku variandi puhul.

Kõige selgekujulisem juhatus klassikalisse subjektiivsesse determinismi leidub tõenäoliselt Spinoza "Eetikas". Stuart Hampshire leiab,[5] ja minu arvates õigesti, et Spinoza järgi ei vali täielikult mõistuspärane inimene eesmärke, sest need on talle ette antud. Mida paremini ta mõistab inimeste ja maailma loomust, seda harmoonilisemad ja edukamad on tema toimingud, küll aga ei saa tal tekkida võrdselt vastuvõetavate alternatiivide vahel valiku sooritamise probleemi – täpselt samuti, nagu seda ei saa tekkida matemaatikul, kes tuletab tõestest eeldustest korrektse arutluse teel loogiliselt möödapääsmatuid järeldusi. Tema vabadus seisneb selles, et pole olemas teda mõjutavaid põhjusi, mille olemasolust ta poleks teadlik või mille mõju ta õigesti ei mõista. Ent see on ka kõik. Spinoza eelduste järgi – mille

5 Stuart Hampshire, "Spinoza and the Idea of Freedom", *Proceedings of the British Academy* 46(1960), lk. 195–215.

kohaselt kõiksuses valitseb mõistuspärane kord ja mingi väite või teo või korra mõistuspärasuse mõistmine on mõistuspärase olendi jaoks võrdne selle heakskiitmisega või enese samastamisega sellega (nagu muistsetel stoikutel) – tuleneb kogu valiku idee ise puudujääkidest teadmistes, sõltudes meie nõmeduse määrast. Nagu igale teoreetilisele probleemile, nii leidub ka igale rakenduslikule probleemile ainult üks õige vastus. Kui õige vastus on leitud, jääb mõistuspärasele inimesele loogiliselt üksainus võimalus – toimida sellele vastavalt: käsitus vabast valikust alternatiivide vahel kaotab igasuguse mõtte. Kes mõistab kõike, mõistab sedagi, miks kõik on just nii, nagu on, ja mitte teisiti, ning olles mõistuspärane, ei saagi ta tahta, et miski oleks teisiti. See võib olla kättesaamatu (ja kui läbi mõelda, siis vahest isegi sidestumatu) ideaal, aga nimelt selline mõtteviis on aluseks seisukohale, mille järgi teadmiste suurenemine on *eo ipso* alati vabaduse suurenemine, s. t. pääs mõistetamatu võimusest. Alles siis (ja ainult siis), kui keegi millestki aru saab või seda teadvustab, muutub antud vaateviisi kohaselt mõisteliselt võimatuks kõnelda temast kui selle võimuses olevast. Väljaspool kõnealust maksimaal-ratsionalistlikku eeldust näib mulle võimatu järeldada, nagu kaasneks suurenevate teadmistega tingimata vabaduse koguhulga suurenemine: see võib olla nii või teisiti – küsimus, nagu ma loodan tõestada, on antud juhul peaasjalikult empiiriline. Avastus, et ma ei saa teha seda, mida ma

varem võimalikuks pidasin, muudab mind mõistuspärasemaks – ma ei hakka enam peaga kivist müüri taguma –, küll aga ei tee see mind tingimata vabamaks; ringi vaadates võib selguda, et kõikjal on kivist müürid; ka mina ise võin olla osake sellisest müürist – kivi, mis näeb vabaolemisest vaid und.

On veel kaks tõika, millele tuleks vabaduse ja teadmiste seosest kõneldes tähelepanu juhtida. a) On olemas üks hästituntud vastuväide, mille on kõige kujukamalt esile toonud Karl Popper – nimelt et totaalse enesetunnetuse idee on põhimõtteliselt sidestumatu, sest kui ma olen võimeline ennustama, mida ma teen tulevikus, siis on nimetatud teadmine ise olukorda mõjutav lisategur, mis võib panna mind muutma oma käitumist sellele teadmisele vastavalt, ning teadmine, et see on nii, on jällegi lisategur, mis võib panna mind seda muutma, ja nii edasi *ad infinitum*. Seetõttu on täielik etteteadmine iseenda kohta loogiliselt võimatu. Tal võib olla õigus, ent see ei ole veene determinismi kui niisuguse vastu (mida ei väida ka Popper), vaid puudutab ainult etteteadmist iseenda kohta. Kui x suudab täielikult ette näha y käitumist ja y suudab täielikult ette näha x käitumist (ja nad ei avalda oma ennustusi teineteisele), siis on sellega antud kõik, mida determinism vajab. Ma ei saa olla teadlikult spontaanne; seega ma ei saa teadvustada kõiki oma seisundeid, kui nende hulka kuulub spontaansus. Sellest ei järeldu, et ma ei saagi olla spontaanne või et kui ma seda olen, siis antud sei-

sundist ei ole selle kestel võimalik midagi teada, kuigi on tõsi, et minul puudub võimalus sellest tol hetkel teada. Seetõttu ma järeldan, et põhimõtteliselt Popperi põhjend ei kummuta determinismi (ega ole selleks mõeldudki).

b) Stuart Hampshire arendab ühes hiljutises artiklis[6] edasi vaadet, et etteteadmine iseenda kohta on (loogiliselt) võimatu. Kui ma ütlen "Ma tean, et ma teen teo *x*," (erinevalt näit. väitest "Minuga hakkab toimuma *x*" või "Sina teed teo *x*"), siis ma ei vaatle ennast nii nagu kedagi teist ega väljenda oletust enda ja oma tulevaste tegude kohta, nagu ma võiksin teha, kui kõneleksin kellestki teisest või mõne looma käitumisest – see oleks samaväärne (kui ma mõistan teda õigesti) nii-öelda endale väljastpoolt lähenemisega ja oma tegude käsitamisega pelgalt põhjuslike sündmustena. Öelda end teadvat, et ma teen teo *x*, on antud vaateviisi järgi sama mis öelda, et ma olen otsustanud teha teo *x*, sest oleks mõttetu ennustada, et teatavates tingimustes ma tõepoolest teen *x* või otsustan teha *x*, ja jätta seejuures mainimata, kas ma juba olen või ei ole nii otsustanud – seega oleks mõttetu öelda "Ma võin teile praegu teatada, et ma tegelikult teen *x*, ehkki tõtt-öelda ma olen võtnud nõuks talitada hoopis vastupidiselt". Iga inimene, kes ütleb: "Ma tunnen ennast küllalt hästi oletamaks, et üks-

6 Iris Murdoch, S. N. Hampshire, P. L. Gardiner, D. F. Pears, "Freedom and Knowledge". Kogumikus D. F. Pears (ed.), *Freedom and Knowledge*, London 1965, lk. 80–104.

kõik mis ma ka praegu otsustaksin, vastavas olukorras ma teen ikka ainult *x*," ütleb – kui ma tõlgendan Hampshire'i vaateid korrektselt – tegelikult seda, et ta päriselt, s. t. tõsimeeli, ei kavatsegi teha midagi muud kui *x*, et ta ei kavatse isegi püüda tegutseda teisiti, et tegelikult ta on otsustanud lasta asjadel minna omasoodu. Sest ükski inimene, kes on tõeliselt otsustanud püüda hoiduda *x*-ist, ei saa tõsiuskselt ette näha oma suutmatust seda otsust järgida. Ta võib mitte suuta *x*-ist hoiduda ja ta võib seda ette näha, küll aga ei saa ta otsustada, et püüab *x*-ist hoiduda, ja ühtlasi ette näha, et ta isegi ei hakka püüdma; tal on alati võimalik püüda ja ta teab seda: ta teab, et see eristabki teda teistest olevustest looduses. Öelda end mitte suutvat isegi püüda on samaväärne ütlemisega, et ei kavatsetagi püüda. Selles mõttes "ma tean" tähendab "ma olen otsustanud" ja ei saa põhimõtteliselt olla etteteadmine. Niisugune, nagu ma aru saan, on Hampshire'i seisukoht ja ma tunnen selle suhtes üpris suurt poolehoidu, sest olen tähele pannud, et seda laadi etteteadmine leiab sageli ärakasutamist keeruliste otsuste puhul vastutusest kõrvalepõiklemiseks: oma tegelikku otsust lasta asjadel omasoodu minna varjatakse sel teel, et kirjutatakse vastutus toimuva eest omaenda väidetavalt muutmatu loomuse arvele. Kuid ma nõustun Hampshire'i arvustajatega, kes, kui ma ei eksi, kinnitavad, et ehkki tema kirjeldatud seis võib sageli tekkida, võib ometi leiduda olukordi, mille puhul ma saan öelda, et olen antud hetkel otsustanud

mitte teha *x*, ja samas ette näha, et ma ikkagi teen *x*, sest ma ei hellita lootust, et hetke koites ma tegelikult isegi püüaksin *x*-ile vastu seista. Ma võin näiteks öelda: "Ma tunnen hästi oma iseloomu. Kriisi saabudes ära ole kindel minu abile. Ma võin vägagi hõlpsasti jooksu pista, ehkki praegusel hetkel ma olen siiralt otsustanud, et ei käitu argpükslikult ja teen kõik, mis suudan, et seista sinu kõrval. Minu ennustus, et minu otsus tegelikult ei loe, põhineb minu teadmistel oma iseloomust ja mitte minu praegusel meeleseisundil; minu ettekuulutus ei ole märk pettatahtmisest (sest antud hetkel ma ei kõhkle), vaid vastupidi, heast ususst, soovist vaadata näkku faktidele. Ma kinnitan sulle täiesti siiralt, et minu praegune kavatsus on olla vapper ja panna vastu. Ometi riskiksid sa väga, kui oleksid liiga kindel minu praegusele otsusele; ei oleks aus varjata sinu eest oma varasemaid julgusekaotusi." Ma saan öelda nii teiste kohta, vaatamata kõige siiramatele nendepoolsetele otsustele, sest võin ette aimata, kuidas nad tegelikult käituvad; nemad võivad sama ette näha minu puhul. Vaatamata Hampshire'i usaldustäratavale ja ahvatlevale arutlusele usun ma, et säärane objektiivne enesetunnetus on võimalik ja et seda leidub; seetõttu ei kahanda tema arutlus minu silmis determinismi väidete mõju. Minu arvates on aeg-ajalt, ehkki küllap mitte alati, võimalik asuda enda suhtes nii-öelda välisele seirepositsioonile ja vaadelda ennast nagu teist inimest ning arvutada välja oma antud hetke otsusele truuksjäämise võimalused

peaaegu sama kiretult ja usaldusväärselt nagu siis, kui ma kogu käepärast oleva erapooletusega oleksin kohtunikuks kellegi teise juhtumis. Ent sel puhul pole "Ma tean, mis teo ma teen" ilmtingimata otsustust väljendav ütlus, vaid võib olla ka puhtalt kirjeldav. Seda laadi etteteadmine iseenda kohta näib võimalik ja determinismiga ühitatav – tingimusel, et see ei pretendeeri liialt täpsusele või eksimatusele ja Popperi eelkirjeldatud vastuväidet arvesse võttes, laseb säilida valvsusel ning tunnistab tegutsemisviisi muutumise võimalikkust etteteadmise enda tulemusena.

Teisisõnu ma ei näe mingit alust arvata, et deterministlik mõtteviis, olgu iseenda või teiste käitumise puhul, oleks põhimõtteliselt sidestumatu või ühitamatu valikute sooritamisega, tingimusel et neid valikuid ei peeta vähem ettemääratuks kui muid nähtusi. Minu arvates säärane teadmine või hästi põhjendatud veendumus suurendab mõistuspärasust, jõudlust ja võimu, ent ainus vabadus, millele see tingimata kasuks tuleb, on vabadus pettekujutlustest. Kuid see ei ole tolle kahekümne kahe sajandi vältel väitluskirgi lõkkele puhunud termini põhitähendus.

Mul pole vähimatki soovi purjetada kaugemale vaba tahte probleemi vetele, kui ma juba olen teinud. Küll aga tahaksin ma korrata seda, mida olen öelnud mujal ja mille eest deterministid on mind karmilt noominud: et kui psühhofüsioloogias leiaks aset mingi suur edusamm, näiteks kui mõni erialaasjatundja annaks mulle pitseeritud ümbriku ja paluks mul jälgi-

da kõiki oma kogemusi – nii introspektiivseid kui muid – teataval ajavahemikul, näiteks poole tunni jooksul, ja panna need kirja nii täpselt kui võimalik, ning kui ma siis teeksin seda nii hästi, kui suudaksin, ja seejärel avaksin ümbriku ja loeksin kirjeldust, mis ehmatava täpsusega langeb kokku minu viimase poole tunni kogemuste logiraamatuga, siis tunduks see mulle kahtlemata vapustav nagu arvatavasti teistelegi. Sel juhul tuleks meil tunnistada, rahulolevalt või mitte, et need inimkäitumise ilmingud, millele usuti laienevat toimija vaba valik, osutusid alluvaks tuvastatud põhjuslikele seadustele. Selline järeldus võib omakorda muuta meie käitumist – võimalik, et meeldivamas ja harmoonilisemas suunas, ent selline teretulnud saavutus oleks ise meie uue teadmise põhjuslik saadus. Ma ei taipa, miks peaks selliseid avastusi pidama võimatuks või isegi eriti ebatõenäoliseks; nad tooksid küll kaasa olulise muutuse psühholoogias ja sotsioloogias, aga eks ole ju kaasajal toimunud suuri revolutsioone teisteski teadustes. Peamine erinevus eelnevate edusammude ja kõnealuse kujutletava läbimurde vahel seisneks kummatigi selles, et lisaks tohutule muudatusele, mille see tooks kaasa empiirilistes teadmistes, muudaks see meie mõistelist toestikku märksa radikaalsemalt kui seitsmeteistkümnenda ja kahekümnenda sajandi füüsikute või üheksateistkümnenda sajandi bioloogide tööd. Säärasel minevikuga lõpparve tegemisel kasvõi ainuüksi psühholoogias oleks vägagi ränk mõju meie praegustele mõistetele ja arusaamadele. Kogu inimsuhete sõnavarale saaks osaks radikaalne muutus. Sellised väljendid nagu "Ma ei oleks pidanud tegema *x*", "Kuidas sa võisid valida *x*-i?" ja teised nendetaolised, õigupoolest kogu enda ja teiste toimingute arvustamise ja hindamise keel, vahetataks sootuks välja ning nii kirjeldava kui praktilis-parandusliku, hoiatava, korralekutsuva jm. otstarbega väljendid (milliseid muid võimalusi olekski järjekindlal deterministil pakkuda?) hakkaksid ilmtingimata tohutult erinema praeguses keeles kasutatavatest. Mulle näib, et poleks kuigi tark alahinnata seda toimet, mis ilmneb, kui riisuda kiituselt, süüdistuselt, arvukatelt võimaluste vastandamisest tulenevatelt väidetelt ning kogu vabadusega, valikutega ja vastutusega seotud mõistete süsteemilt enamik nende praegusest funktsioonist ja tähendusest. Kuid sama oluline on rõhutada, et fakt, et säärane muutus võib toimuda – või igatahes osutuks tarvilikuks –, ei räägi midagi determinismi tõesusest ega ebatõesusest; tegu on üksnes tagajärjega, mida determinismi tõesena võtjad sageli piisavalt ei tunnista. Tahan vaid lisada, et edasine vaidlus teemal, kas determinismi tõesus on või ei ole empiiriline küsimus, on lahendamata. Kui psühhofüsioloogilistes teadmistes tõepoolest leiaks aset sedavõrd revolutsiooniline edusamm, siis näitaks vajadus uute mõistete järele, millega seda sõnastada, ja järgneva mõistete ümbertöötamise järele (et mitte öelda enamat) teistel aladel ise nende piiride suhtelisust, mis eristavad

empiirilist mõistelisest. Kui sellised empiirilised avastused toimuksid, siis tähendaksid need küllap kõikidest varasematest suuremat revolutsiooni inimmõtlemises. Asjatu on spekuleerida muutuse teemal keeles – või ideedes (eks ole need lihtsalt ühe ja sama asja väljendamise alternatiivsed viisid) –, mis kaasneks täppisteadmiste võidukäiguga antud alal. Kas aga tähendaks säärane edusamm teadmistes ilmtingimata üldist kasvu vabaduses? Vabaduses eksitustest, pettekujutlustest, fantasmidest, alusetutest tundmustest – jah, kindlasti. Aga ons eelnev selle sõna peamine tähendus, nii nagu me seda harilikult kasutame nii filosoofias kui igapäevakõnes?

II

Muidugi ma ei taha eitada, et kui me nimetame inimest vabaks – või varasemast vabamaks –, siis me võime kasutada seda sõna kõlbelise vabaduse või sõltumatuse või enesemääramise tähenduses. Mõiste ise, nagu sageli on rõhutatud, pole kaugeltki selge: kesksed märksõnad – tahe, kavatsus, tegu – ja haakuvad käsitused – süüme, kahetsus, süü, sisemine *versus* väline sund ja muud – ootavad analüüsi, mis omakorda eeldab veel puuduva kõlbluspsühholoogia olemasolu; seniks aga jääb käsitus kõlbelisest sõltumatusest – mis siis on või mis peaks olema millest

sõltumatu ja kuidas seda sõltumatust saavutada – ähmascks. Liiatigi on kaheldav, kas me ikka peaksime nimetama inimest vabaks, kui tema toimingutele on omane vankumatu korrapärasus, mis tuleneb (üksköik kuidas antud tõik tuvastatakse) tema oma mõtlemisviisist, tunnetest ja tahteaktidest, nõnda et me kalduksime ütlema, et ta ei saanudki teisiti käituda. Etteaimatavusega võib, aga ei pruugi kaasneda ettemääratus; kui me aga juhtuksime sedavõrd hästi tundma mõne inimese iseloomu, reageeringuid ja hoiakuid, et võiksime mõnes konkreetses olukorras täie kindlusega, vahest pareminigi kui ta ise, ette näha tema tegevust, kas me sel juhul himustaksime kõnelda temast kui kõlbeliselt – või muul moel – vaba inimese tüüpilisest näitest? Kas me ei arvaks just vastupidi, et teda iseloomustaks paremini fraas – mida minu meelest kasutas Patrick Gardiner –: "omaenda isiksuse vang"? Koguni nõnda tabavalt, et teatavatel juhtudel ta võiks – olgu kahetsevalt või rahulolevalt – sellega ka ise nõustuda? Omaenda harjumustes ja hoiakutes sedavõrd pindunud inimene ei ole inimese vabaduse paradigma.

Igapäevase mõtlemise ja kõne keskne eeldus on minu arvates see, et vabadus on peamine tunnus, mis eristab inimest kõigest inimesevälisest; et on olemas vabaduse astmed, mis järjestuvad valikute sooritamise tõkestamatuse järgi, kusjuures valikuid endid käsitatakse kui midagi eeltingimustest mittemääratut või vähemasti mitte tervikuna määratut. Võimalik, et an-

tud juhul tavamõistus eksib nagu üldse mõnikord, ent ümberlükkamine jääb nende hooleks, kes väidavad teisiti. Tavamõistus ei tarvitse kuigi hästi tajuda olemasolevate tõkete kogu arsenali: need võivad olla füüsilised ja psüühilised, "sisemised" ja "välised" või kogumid, mis koosnevad nii esimest kui teist laadi osistest, mida ühiskondlikest ja/või isiklikest teguritest tulenevalt on raske või vahest isegi mõisteliselt võimatu tervikust välja harutada. Tavavaade võib seda temaatikat liialt lihtsustada, ent minu arvates on tal õigus asja olemuse küsimuses: vabadus on seotud tegevuse tõkestamatusega. Tõketeks võivad olla füüsilised jõud – olgu looduslikku või inimlikku päritolu –, mis takistavad meie kavatsuste teostumist, nagu näiteks geograafilised tingimused või vanglamüürid, sõjariistus inimesed või oht (olgu see meelega relvana kasutatud või tahtmatult tekkinud) jääda ilma toidust, peavarjust või muust eluks hädavajalikust; samas võivad need olla psüühilised nagu hirmud ja "kompleksid", teadmatus, eksi- või eelarvamused, pettekujutlused, fantasmid, sundmõtted, neuroosid ja psühhoosid – mitmesugused irratsionaalsed tegurid. Kõlbeline vabadus – mõistuspärane enesekontroll –, teadmine sellest, mis on kaalul ja milline on ajend, mis sunnib kedagi käituma nii ja mitte teisiti; sõltumatus teiste inimeste, iseenda mineviku või oma rühma või kultuuri teadvustamata mõjust; lootuste, hirmude, himude, kiindumuste ja ideaalide purunemine nende alusetust paljastava lähivaatluse ja mõistus-

pärase järelekatsumise käigus – muidugi viib see kõik vabanemiseni kõige kohutavamatest ja kurikavalamatest tõketest inimeste teel, mille tõelist toimet on vaatamata Platoni-, Marxi- ja Schopenhaueri-taoliste moralistide tabavatele, ent juhuslikku laadi tähelepanekutele hakatud täpsemalt mõistma alles käesoleval sajandil, seoses psühhoanalüüsi ilmumisega ja selle filosoofiliste implikatsioonide teadvustamisega. Oleks absurdne eitada vabadusemõiste selle tähenduse olemasolu või seda, et see on vahetus loogilises sõltuvuses mõistuspärasusest ja teadmistest. Nagu vabadusel üldse, nii on sellegi sisuks või eelduseks pääsemine tõketest, antud juhul psüühilistest takistustest, mis ei lase inimestel täiel määral rakendada oma võimeid ükskõik milliste valitud eesmärkide saavutamiseks – ometi moodustavad need ainult ühe, olgugi väga tähtsa ja seni küllaldaselt analüüsimata tõkete kategooria. Nende esiletõstmine teiste tõkkeklasside ja teiste, üldisemalt tunnustatud vabadusevormide mahavaikimise hinnaga on eksitav. Ent nimelt sellega on minu arvates tegelnud kõik need, stoikutest Spinozani, Bradley'ni ja Stuart Hampshire'ini, kes on vabaduse piiristanud enesemääramisega.

Olla vaba tähendab olla võimeline sundimatult valima; valik aga eeldab võistlevaid võimalusi – vähemasti kaht "lahtist", pärsinguteta kättesaadavat võimalust. See omakorda võib aga vägagi oleneda välistest tingimustest, mis jätavad sulgemata ainult üksikud käigud. Rääkides inimese või ühiskonna vabaduse määrast, me

peame minu arvates silmas nende ees seisvate käikude laiust või määra, nii-öelda lahtiste uste arvu ja seda, mil määral nad on lahti. Metafoor jääb ebatäiuslikuks, sest "arvust" ja "määrast" päriselt ei piisa. Mõned uksed on palju tähtsamad kui teised – hüved, mille juurde nad viivad, on üksikisiku või ühiskonna eluks märksa olulisemad; mõni uks viib teiste lahtiste uste juurde, mõni suletud uste juurde; on olemas tegelik vabadus ja potentsiaalne vabadus, mis sõltub sellest, kui hõlpsasti suletud uksed on olemasolevate või potentsiaalsete füüsiliste või vaimsete abivahenditega avatavad. Kuidas võrrelda üht olukorda teisega? Kuidas otsustada, kas näiteks inimene, keda teised inimesed ega olud ei takista saavutamast küllaldast turvalisust materiaalsete vajaduste rahuldatuse ja mugavuste mõttes, ent kellel puudub sõna- ja ühinemisvabadus, on vabam või vähem vaba sellest, kellel näiteks tema maa valitsuse majanduspoliitika tõttu on võimatu omada rohkemat kui eluks hädavajalikku, ent kelle käsutuses on paremad võimalused hariduse omandamiseks, vabaks mõttevahetuseks ja ühinemiseks? Seda laadi probleeme kerkib esile alati – nad on küllalt hästi tuntud utilitaristlikust kirjandusest ja igast mittetotalitaarse poliitilise praktika valdkonnast. Vaatamata sellele, et ühtki lihtsat ja ranget reeglit pole kuskilt võtta, jääb kehtima väide, et inimese või rühma vabadusekoguse määrab peamiselt ära valikuvõimaluste hulk.

Kui inimese füüsiline või vaimne valikupiirkond on kitsas, siis ükskõik kui rahul ta sellega ka oleks ja

ükskõik kui õige ka oleks, et mida mõistuspärasem inimene on, seda selgemini näevad ta silmad seda üht ja ainsat mõistuspärast käiku ja seda vähem ta kõhkleb alternatiivide juures (minu arvates on see ekslik väide), ei tee kumbki kõnealustest asjaoludest teda vabamaks, kui on see inimene, kelle valikupiirkond on avaram. Tõkete kaotamine sel viisil, et kaotatakse soov astuda teele – või koguni teadlikkus sellest teest –, millel tõkked asuvad, võib anda meelekindlust, rahulolu ja võib-olla koguni tarkust, ent mitte vabadust. Vaimne sõltumatus, meelte tasakaal ja isiksuse terviklikkus, tervis ja sisemine harmoonia – need kõik on vägagi teretulnud seisundid ja nõuavad sedavõrd suure hulga tõkete kaotamist, et juba see üksi lubab neid vaadelda kui üht vabaduseliiki – kuid ainult üht teiste hulgas. Keegi võib öelda, et nimetatu on ainulaadne vähemasti ühes mõttes: et see on vältimatu tingimus kõigi teiste vabaduseliikide saavutamiseks – sest kui ma olen ebateadlik, sundmõtetest painatud, irratsionaalne, siis pimestab säärane olek mind faktide suhtes, sel kombel pimestatud inimene aga on tegelikult niisama vähe vaba nagu see, kelle võimalused on objektiivselt suletud. Ent see ei ole minu arvates tõsi. Kui ma ei ole teadlik oma õigustest või olen liiga neurootiline (või vaene), et neid rakendada, siis muudab see need minu jaoks kasutuks, aga ei tee neid olematuks: suletud on uks, mille kaudu pääseb teiste, avatud usteni. Vabaduse saavutamise tingimuste (teadmised, raha) hävitamine või nende

puudumine ei tähenda vabaduse enda hävimist, sest vabaduse olemus, erinevalt ehk väärtusest, ei seisne tema kättesaadavuses. Mida enam teid on inimeste ees lahti, mida laiemad need teed on ja mida enamateks teedeks igaüks neist hargneb, seda vabamad nad on; mida paremini inimesed teavad, millised teed on nende ees lahti ja kui lahti, seda enam nad teavad oma vabadusest. Olla vaba ise seda teadmata võib olla saatuse mõru iroonia, ent kui inimene hiljem avastab, et uksed olid lahti tema teadmata, siis ei meenuta ta halva sõnaga sugugi oma vabaduse puudumist, vaid just oma teadmatust. Vabaduse määr sõltub tegutsemisvõimalustest, mitte nende võimaluste teadmisest, ehkki selline teadmine võib tõepoolest olla vältimatu tingimus vabaduse kasutamiseks ja sellele seatavad takistused ise ilmajätt vabadusest – vabadusest teada. Teadmatus ummistab käike ja teadmine avab neid. See käibetõde aga ei tähenda, et vabadus eeldab vabaduse teadvustamist, ega hoopiski, et need on üks ja seesama asi.

Väärib märkimist, et just tegelikult avatud uksed ja mitte kellegi isiklikud eelistused on need, mis määravad ära tema vabaduse koguse.[7] Inimese vabadus ei seisne ainuüksi selles, et tema soovide teel ei ole psüühilisi või mingisuguseid muid tõkkeid – et ta võib talitada, nagu heaks arvab –, sest sel juhul oleks võimalik anda talle vabadus, muutmata tema tegutsemisvõimalusi, vaid muutes tema soove ja eelistusi. Kui orjapidaja suudab mõjutada orje oma ahelaid armastama, siis sellega ei suurenda ta *prima facie* veel nende vabadust, ehkki võib suurendada nende rahulolu või vähemasti vähendada nende vaevu. Mõned häbitud inimestega manipuleerijad on ajaloo vältel kasutanud usundlikke õpetusi, et vähendada inimlikku rahulolematust jõhkra ja ülekohtuse kohtlemisega. Kui säärased vahendid toimivad – ja on alust arvata, et need toimivad liigagi sageli – ning ohvrid on õppinud oma piinu ja alandusi taluma (nagu näiteks Epiktetos), siis tuleks hakata mõningaid despootlikke süsteeme nimetama vabastavateks, sest kõrvaldades häirivad kiusatused ning "orjastavad" soovid ja kired, tekitavad nad (selle lähteoletuse järgi) rohkem vabadust kui asutised, mis isikliku või demokraatliku valiku piirkonda avardavad ja seega loovad muret tekitava vajaduse valida, vajaduse määrata end pigem niisuguseks kui naasuguseks – hirmsa taaga nimega valikukimbatus [*embarras du choix*] (mida mõned ratsionalistliku traditsiooniga seotud mõtlejad on samuti pidanud irratsionaalsuse sümptomiks). See muistne eksitus on tänaseks liigagi tuntud, et hakata seda veel kord kummutama. Ma mainin seda siin ainult selleks, et tuua esile põhjapanev erinevus kahe vaateviisi vahel, millest üks määratleb vabadust ainult tõkete puudumisena, mis takistavad mul teha nii, nagu mulle meeldib (mis oleks ilmselt ühitatav väga ahtakese, mind mõjutava-

7 Ma tahaksin siinkohal kasutada võimalust ja ära parandada eksiavalduse antud küsimuses, mis esineb minu loengus *Vabaduse kaks mõistet* (Oxford 1958), ning tänada Richard Wollheimi sellele tähelepanu juhtimise eest.

test isikulistest ja ebaisikulistest jõududest – nagu haridus või seadused, sõber või vaenlane, usuõpetaja või vanem – ahendatud või koguni minu poolt teadlikult kitsendatud eluga), ja teine objektiivses mõttes lahtiste võimaluste hulgana, olgu need võimalused siis soovitud või mitte, ehkki raske või võimatu on pakkuda reegleid selle mõõtmiseks või võrdlusalust, mille põhjal anda hinnanguid konkreetsetele olukordadele.

Muidugi on olemas ka niisugune kõigile kõlblusfilosoofidele hästi tuntud vabadusetähendus, mille järgi ori Epiktetos on vabam kui tema peremees või keiser, kes laskis tal surra pagenduses, ja mille järgi kivimüürid ei ole veel vangla. Kummatigi tuleneb sääraste ütluste retooriline mõju asjaolust, et leidub teine ja tuntum tähendus, mille kohaselt ori on inimestest kõige vähem vaba ja kivimüürid ja raudtrellid on tõsised takistused vabadusele; samuti ei ole kõlbeline, füüsiline, poliitiline ja juriidiline vabadus kõik üks ja seesama. Kui ei pöörata tähelepanu ühisele algtuumale tähenduses – mingile konkreetsele ühistunnusele või "sünnimärgile" –, siis tekib oht, et üht neist tähendustest hakatakse kujutama peamisena ja teised pitsitatakse konformsesse seisundisse või heidetakse kõrvale kui tühised või pealispindsed. Selle protsessi kõige kurikuulsam väljendus on sofistika, mille abil erinevaid vaimu järele valvamise ja surve vorme kujutatakse vahenditena "päris" vabaduse saavutamiseks või koguni selle koostisosadena, või vastupidi, liberaalseid poliitilisi ja juriidilisi süsteeme

käsitatakse küllaldase vahendina, mis ei taga üksnes vabadust, vaid ka võimalused selle vabaduse kasutamiseks neile, kes hariduse või muude vaimse arengu vahendite puudumise tõttu on liiga irratsionaalsed või ebaküpsed, et reegleid ja seadusi mõista ja neist abi saada. Seetõttu on oluline kindlaks teha märksõna peamine tähendus, kui niisugune on olemas.

On veel üks teadmisi ja vabadust puudutav asjaolu, mille juurde ma tahaksin tagasi pöörduda.[8] On tõsi, et teadmised alati ja tingimata avavad mõningaid uksi, ent kas nad samal ajal ei sule teisi? Kui ma olen luuletaja, kas ei või olla nii, et mõned teadmisevormid kahandavad minu võimeid ja seega ka minu vabadust? Oletagem, et ma vajan oma fantaasia ergutuseks teatavat laadi pettekujutlusi ja müüte, mida pakub usund, mille keskkonnas ma olen üles kasvanud või mille hiljem omaks võtnud. Oletagem, et mõni lugupeetud ratsionalist kummutab need uskumused, purustab minu pettekujutlused ja hajutab müüdid; kas ei ole võimalik, et selle ilmse tulu eest teadmiste ja mõistuspärasuse osas tuleb mul maksta oma luulevõime vähenemise või kadumisega? Väga lihtne on öelda, et võime, millest ma ilma jäin, ammutas oma energia pettekujutlustest või irratsionaalsetest seisunditest ja suhtumistest ning teadmiste tulek purustas need; et mõningad võimed on ebasoovitavad (näiteks enesepettuse võime), ja et olgu kuidas on, võimed on võimed ja mitte vabadused.

8 Vt. lk. 190.

Võidakse öelda (arvatavasti esitatakse seda analüütilise tõena), et teadmiste suurenemine ei saa vähendada minu vabadust, sest teadmine oma tegude juurtest on pääs tundmatu orjusest – rassimisest pilkasuses, mis kubiseb hirme ja mõistusvastaseid samme sigitavatest väljamõeldistest. Pealegi öeldakse, et iidolite häving on ilmselgesti tulnud kasuks minu enesemääramisele, sest nüüd ma võin rajada oma uskumused mõistuspärastele põhjendustele ja minu tegude ajendid on mulle selgemad. Ent kui ma olen vähem vaba kirjutama sellist luulet nagu varem, kas ei seisa siis minu ees uus tõke? Kas pole mõni uks teiste avanedes sulgunud? Kas teadmatus on antud tingimustes õnn või mitte, on omaette küsimus. Tahaksin siinkohal esitada küsimuse – ja vastust ma ei tea –, kas niisugune teadmiste vajak ei või olla vältimatu tingimus teatavate vaimu- või tundeseisundite saavutamiseks, mille puhul ainsana puuduvad teatavad takistused tegelemiseks mõnede loomingulise töö vormidega. Küsimus on empiiriline, ent selle vastusest oleneb vastus ühele mahukamale küsimusele: kas on tõsi, et teadmised iialgi ei piira, vaid alati kasvatavad inimese vabaduse kogusummat? Veel kord, kui ma olen laulja, siis eneseteadlikkus – teadmiste ihuvili – võib kammitseda spontaansuse, mis võib olla vältimatu tingimus minu esinemiseks. Nägid ju ka Rousseau ja mõnigi teine kultuuri arengus barbarliku süütuse rõõme kammitsevat tegurit. Siinkohal polegi eriti oluline, kas see veendumus on tõene: lihtsal ja tsivilii-

seerimata metsinimesel vahest ei olnudki nii palju rõõme, nagu Rousseau'le tundus; barbarlus ei pruugi üldse olla süütu seisund. Piisab mööndusest, et on olemas teatavaid teadmisevorme, mille psüühiline toime välistab mõned eneseväljenduse vormid, mida igal juhul tuleb pidada vaba tegevuse vormideks. Refleksioon võib hävitada minu maalimisvõime, kui see ei rajane mõtlemisel; teadmine, et mind või minu sõpra suretab haigus, millele pole leitud ravi, võib hõlpsasti närvetada minu konkreetse loomingulise ande ja mind sel või teisel viisil kammitseda; rohkem kammitsetust aga – olgu selle eelised kaugemas perspektiivis millised tahes – ei tähenda, et oleks rohkem vabadust. Sellele võidakse vastu kosta, et kui ma põen haigust ise seda teadmata, siis ma olen vähem vaba kui see, kes oma haigusest teab ja võib vähemasti püüda astuda samme selle pidurdamiseks, isegi kui see on seni osutunud ravimatuks; et haiguse diagnoosimata jätmine põhjustab kindlasti tühikurnamist valel rajal ja kahandab minu vabadust sellega, et asetab mind loodusjõudude meelevalda, mille iseloomu ma ei saa mõistuspäraselt läbi näha ja millega ma neist teadlik olemata ei saa toime tulla. See on tõepoolest nii. Säärane teadmine ei saa vähendada minu kui mõistuspärase olendi vabadust, ent võib hävitada minu kui kunstniku. Üks uks avaneb ja selle tulemusena sulgub teine.

Lubatagu mul tuua teine näide. Vastupanust kehvade väljavaadete kiuste võib midagi välja tulla ainult

siis, kui väljavaated ei ole täielikult teadvustatud; vastasel juhul võib tunduda mõistusvastane võidelda millegagi, mida isegi sellest midagi teadmata võib suure tõenäosusega pidada võitmatuks. Võib ju nimelt minu teadmatus väljavaadetest luua selle ainuvõimaliku olukorra, milles minu vastupanu on edukas. Kui Taavetil oleks olnud rohkem teadmisi Koljatist, kui enamikul Briti Kuningriigi elanikest oleks 1940. aastal olnud rohkem teadmisi Saksamaast, kui ajaloolised tõenäosused oleksid taandatavad millekski usaldusväärsele tegevusjuhisele lähenevaks – siis oleksid mõned saavutused võinud jääda olemata. Ma avastan, et põen surmavat haigust. See avastus annab mulle võimaluse püüda leida ravi – mis oli võimatu niikaua, kuni ma polnud teadlik oma seisundi põhjustest. Aga oletame, et ma rahuldun sellega, et tõenäosus ravimi avastamiseks on väga väike – et kui mürk on kord juba organismis, siis järgneb igal juhul surm, et tuumarelva lõhkamisest tulenev atmosfäärireostus on pöördumatu. Milliseks tegevuseks on mul nüüd suurem vabadus? Ma võin katsuda juhtunuga leppida, mitte astla vastu üles lüüa, ajada korda oma asjad, teha testamendi, hoiduda välja näitamast paratamatuse puhul kohatut masendust või pahameelt – see ju ongi tähendus, mille "stoilisus" ja "filosoofiline suhtumine" on ajaloo vältel omandanud. Aga isegi kui ma usun, et tõelus on mõistuspärane tervik (mida iganes see ka võiks tähendada) ja et mis tahes teistsugune vaateviis – näiteks et tõelus on hulk mitmesugu-

seid üksteist välistavaid võimalusi, millel on võrdne teostatavus – on teadmatusest tulenev eksitus, ja seetõttu näen kõiges mõistuslikku otstarvet – mis igal juhul vastab minu tahtele, kui ma olen täiesti mõistuspärane olend –, siis selle terviku struktuuri avastamine ei suurenda minu valikuvabadust. See üksnes seab mind teisele poole lootust ja hirmu – sest need on teadmatuse ja meelepette sümptomid – ning ka valikuid, sest valik eeldab vähemasti kahe võimaluse olemasolu – olgu nendeks kasvõi näiteks tegevus ja tegevusetus. Räägitakse, et stoik Poseidonios öelnud teda piinavale valule: "Tee mis jaksad, valu; sa ei suuda millegagi äratada minus vihkamist sinu vastu." Aga Poseidonios oli ratsionalist ja determinist: kõik, mis tõeliselt on, on nii nagu peab; tahta midagi muud on irratsionaalsuse tunnismärk; mõistuspäraselt võttes valikud – ja vabadus, mida määratletakse nende võimalikkuse kaudu – on pettekujutlus, mida tõene teadmine ei avarda, vaid pühib minema.

Teadmine suurendab autonoomiat nii Kanti kui Spinoza ja tema järgijate kasutatud tähenduses. Ma tahaksin veel kord küsida: kas vabadus ongi kõigest see? Teadmiste kasv teeb lõpu inimsoo vahendite raiskamisele petlikes projektides. See on teinud lõpu nõiapõletamistele, vaimuhaigete piitsutamisele ning tuleviku ennustamisele oraaklite ütluste, loomasoolte ja lindude lennu järgi. Võib juhtuda, et tulevikus muudab see arvukad tänapäeva asutised ja otsused – olgu juriidilised, poliitilised, kõlbelised või ühiskond-

likud – millekski ajast ja arust olevaks, näidates neid niisama jõhkrate ja nõmedatena ning ühitamatuna püüdlusega õigluse, mõistuspärasuse, õnne või tõe poole, nagu meie meelest on lesknaiste põletamine või vaenlase liha söömine tema osavuse omandamise eesmärgil. Kui meie ennustusvõime ja seega teadmised tulevikust hakkavad olema tunduvalt suuremad, siis isegi kui need ei jõua kunagi täiuseni, võib see tuua radikaalse muutuse meie seisukohtadesse selles küsimuses, mis moodustab isiksuse, teo, valiku ja *eo ipso* ka meie keele ja maailmapildi. See võib muuta meie toimingud mõistuspärasemaks ja võimalik, et ka sallivamaks, halastavamaks ja tsiviliseeritumaks ning arendada neid mitmel muul viisil, ent kas see suurendab ka vaba valiku ulatust? Üksikisikute või rühmade jaoks? Kahtlemata määrab see surmale mõned irratsionaalsetel uskumustel rajanevad loominguvaldkonnad ja võib kaotuse hüvitada sellega, et muudab mõned meie eesmärgid kergemini või harmoonilisemal viisil saavutatavaks. Ent kes ütleb, kas kaalukauss kaldub tingimata suurema vabaduse poole? Välja arvatud juhul, kui mingil *a priori* moel kehtestatakse loogiline samasussuhe vabaduse, enesemääramise ja enesetunnetuse käsituste vahele – nagu püüavad teha Spinoza, Hegel ja nende nüüdisaegsed järeltulijad –, miks peaks see olema tõsi? Stuart Hampshire ja E. F. Carritt väidavad seda teemat käsitledes, et igasuguses olukorras on alati võimalik valida vähemasti millegi teha püüdmise ja asjadel minnalaskmise vahel. Kas alati? Kui on mõtte-

kas öelda, et on olemas välismaailm, siis sellest teada – sõna "teadma" kirjeldavas tähenduses – ei ole sama mis seda muuta. Mis puutub "teadma" teise, pragmaatilisse tähendusse – mille puhul "Ma tean, mida ma teen" on enam-vähem sama mis "Ma tean, mida teha" ega väljenda mingi teabe olemasolu, vaid otsustust asju teataval viisil muuta –, kas siis ei muutuks see psühhofüsioloogia küllaldase arengu korral tarbetuks? Kas pole nii, et sel juhul hakkaks minu otsus tegutseda või mitte tegutseda üha enam sarnanema kuningas Knuti[9] õukondlaste soovitusega?

On öeldud, et teadmine ulatub üle vabaduse piiride, ning see on *a priori* väide. Kas ei ole mõeldav, et teadmiste suurenemine võib hakata üha edukamalt kinnitama ettemääratuse teesi empiirilist paikapidavust ja seletama meie mõtteid ja tundeid, soove ja otsustusi, toiminguid ja valikuid invariantsete, korrapäraste, looduslike järgnevusseostega, mida muuta tahta on peaaegu niisama mõistusvastane kui kaitsta mõnd loogikaviga? Lõppude lõpuks on see ju paljude sedavõrd erinevate vaadetega lugupeetud filosoofide nagu Spinoza, Holbachi, Schopenhaueri, Comte'i ja biheivioristide programmiline seisukoht. Kas säärane lõpplahendus avardaks vabaduse ulatust? Mis mõttes? Kas ei muudaks see kogu käsitust – vastandkäsituse puudumise tõttu – hoopiski ülearuseks, ja kas ei looks see hoopis uudse olukorra? Vabaduse mõiste

9 Väidetavasti soovitasid need kuningal anda tõusuveele käsu oma jalge ees peatuda. *(Tlk.)*

"haihtumisega" kaasneks sõna "teadma" selle tähenduse hinguseleminek, millele on juhtinud tähelepanu Hampshire ja Hart – mille puhul me ei räägi, et teame seda ja teist, vaid et me teame, mida teha: kui kõik on ette määratud, siis polegi millegi vahel valida, seega pole midagi otsustada. Võib-olla need, kes on nimetanud vabadust tunnetatud paratamatuseks, pidasid silmas just seda olukorda. Kui nii, siis on nende arusaam vabadusest radikaalselt erinev nende omast, kes määratlevad seda lähtuvalt teadliku valiku ja otsuse mõistetest.

Ma ei taha anda mingit väärtushinnangut, vaid üksnes osutada sellele, et üks asi on öelda, et teadmine on hea; hoopis midagi muud on öelda, et see on ilmtingimata ja kõikides olukordades ühitatav, või et see koguni kaasneb vabadusega enamikus tähendustes (või nagu mõni näib arvavat, on sellega isegi samastatav). Võib-olla on teine neist väidetest juurtega kinni selles optimistlikus vaateviisis, mis näib olevat tugitalaks suuremale osale metafüüsilisest ratsionalismist ja mille järgi kõik head asjad on tingimata ühitatavad ning seega vabadus, kord, teadmised, õnn ja pitseeritud (ja lahtine?) tulevik on vähemasti ühitatavad, kui mitte koguni üksteisega süstemaatiliselt kaasnevad. Antud väide aga pole sugugi enesestmõistetavalt tõene kasvõi ainult empiiriliselt vaadatuna. Õieti on see vist üks kõige vähem põhjendatud veendumusi, mida süvatõsised ja mõjuvõimsad mõtlejad eales on hellitanud.

MONTESQUIEU

I

Ühes oma lüürilistest kõrvalepõigetest – ja neid leidub tema töödes sagedamini, kui tavaliselt arvatakse – hüüatab Jeremy Bentham pool sajandit pärast Montesquieu surma: "Kuiv, külm, loid ja tüütu Locke jääb elama igavesti. Kiire, särav, suurejooneline, kaasakiskuv Montesquieu ei ela oma sajandistki kauem!"[1] Ja lisades Montesquieu'le Descartesi nime, määrab mõlemad unustuse valda, põhjendusel et üksköik kui huvitavad nende vaated omal ajal ka olid, sisaldasid need ebatõeseid väiteid suuremal hulgal kui tõeseid. Võimaldatagu neile suurtele süsteemidele teenitud auavaldused ning seejärel viisakas matus. Nende osa on lõpuni mängitud. Väärused, millest nad suuremalt jaolt koosnevad, kistagu juurtega välja, et need enam ei häiriks inimeste teadvust.

Kõnealune otsus ühes selles sisalduva iseloomuliku kvantitatiivse pälvivushinnanguga on ise juba ammu ununenud. Küll aga võis see tunduda üsnagi mõistuspärane üheksateistkümnendal sajandil, iseäranis sajandi lõpupoole, kui suur osa sellest, mida Montesquieu esindas, näis olevat rahumeelsel teel hõlmatud tsiviliseeritud rahvaste maailmavaatesse ja asutistesse. Montesquieu seisis konstitutsionalismi, kodanikuva-

1 The Works of Jeremy Bentham, ed. John Bowring, Edinburgh 1843, 10. kd., lk. 143.

baduste alalhoidmise, orjuse kaotamise, järkjärgulise arengu, mõõdukuse, rahu, internatsionalismi ning rahvuslikke ja kohalikke traditsioone arvestava ühiskondliku ja majandusliku edukäigu eest. Ta uskus õiglusesse ja seaduslikkusesse; kaitses mõtte- ja ühinemisvabadust; põlgas ekstremismi ja fanatismi mis tahes kujul; hellitas lootust võimude tasakaalule ja jagatud autoriteedile kui relvale üksikisikute, rühmade või enamuste despootliku võimutsemise vastu; pooldas ühiskondlikku võrdsust, ent ainult piirini, kus see ei ohusta isiklikku vabadust, ning vabadust, ent ainult piirini, kus see ei ähvarda valitsemiskorda. Sajand pärast tema surma olid tsiviliseeritud valitsused ja rahvad Euroopas enamiku nendest ideaalidest vähemasti teoorias omaks võtnud. Olid, tõsi küll, olemas Vene impeeriumi ja Aasia despootlikud süsteemid, Hispaania klerikalism, hootine kaos ja korruptsioon Ladina-Ameerikas, barbaarsused Aafrikas ning natsionalismi ja imperialismi rahutusttekitav tõus Euroopas. Montesquieu õpetuse põhipunktidest aga oli kõikjal saanud liberalismi kreedo tugitala; tema mõtteviisist oli hästi aru saadud; polnud usutav, et tal oleks kahekümnendale sajandile öelda midagi uut. Aeg oli toonud ilmsiks tema vead. Tema teadmised ajaloost, geograafiast ja etnoloogiast olid puudulikud isegi tolle aja kohta. Tema kõige kuulsam õpetus, õpetus võimude lahususest – innukas, aga ekslik lugupidamisavaldus süsteemile, mida ta täiesti väärralt Inglismaal valdavaks pidas, üksnes juhtides selle-

ga omakorda eksiteele Blackstone'i ja De Lolme'i –, oli Suure Revolutsiooni aegsel Prantsusmaal osutunud kasutamiskõlbmatuks ja võetud liigagi truult omaks Ühendriikides, ja mitte just kõige paremate tagajärgedega. Tema mõtteviisi konservatiivsed ilmingud – aeglase, "orgaanilise" evolutsiooni rõhutamine, vastandades seda ennatlikele reformidele; erinevate tsivilisatsioonide ja traditsiooniliste eluviiside ainuõigusele ning nende kõigi suhtes samade standardsete meetodite rakendamise kahjulikkusele; pärusaristokraatiate ja päritavate oskuste ja elukutsete eelisomadustele ning mehaanilise võrdsustamise pahedele – kõik need olid kahtlemata leidnud parema ja sõnaosavama väljenduse Burke'il ning hõlmatud ühte suurde kokkuvõtlikku metafüüsilisse süsteemi Hegeli ja tolle järelkäijate poolt. Mis puutub tema õpetuse liberaalsetesse ilmingutesse – väljaastumisse isikuvabaduse, õigussüsteemi erapooletuse ja sõltumatuse ning nii rahvaste kui üksikisikute tsiviliseeritud ja humaansete vahekordade kaitseks –, siis need olid ammu mandunud liberaalse sõnakunsti käibefraasideks, mis said alguse Tocqueville'ilt ja Millilt ning küünitasid paatoslikesse kõrgustesse Jaurèsi ja president Wilsoni kõnedes. Viimaks jääb märkida veel kõige algupärasem saavutus – visand sotsioloogia- ja antropoloogiateadustest, mis pidid rajanema võrdleval uurimusel inimsoo asutistest ja nende füüsilistest ja psüühilistest põhjustest ja eeltingimustest. Suure prantsuse positivistliku koolkonna ning selle inglas-

test ja sakslastest võistlejate ja õpilaste käes oli tollest saanud õitsev, äärmiselt spetsialiseeritud ala [*métier*], millega tegelejad vaatasid oma silmapaistvale eelkäijale tagasi lugupidamise ja uudishimuga, ent ei midagi enamat. Oli ju tema teadus pelk kogum epigramme ja tarkusesõnu: ta tegi liiga palju faktivigu, tema ühiskonnaajalugu oli sari anekdoote, tema üldistused olid liiga ebausaldatavad, tema mõisted liiga metafüüsilised ja kogu tema töö, ehk küll vahest ositi sisendusjõuline ja tunnustatud kirjandusliku saavutusena, oli süsteemitu, ebajärjekindel ja kohati kahetsusväärselt frivoolne. Ta oli austatud esivanem, tardunud muinaskuju rooma toogas, ja ei midagi enamat. Sellal kui tema vahetud järeltulijad Rousseau, Kant, Hume ja Bentham olid väljendanud mõtteid, mis endiselt erutasid inimmeeli ja tekitasid ägedaid arvamustevahetusi, mäletati Montesquieu'd peamiselt võluva kirjamehena, tähelepaneliku, tsiviliseeritud, skeptilise *grand seigneur*'ina, teose autorina, mida kunagi tervitati kui ajastu algust ja millel omal ajal oli tohutu mõju, aga sajand pärast ilmumist suhtuti sellesse kui mingisse hiiglaslikku kivistisse inimmõtte jões, kui mälestusmärki kadunud ajast. Kindlasti olid sellisel seisukohal Comte ja Buckle ning Herbert Spencer ja Durkheim, kes nüüdseks on ise pooleldi unustusse vajunud, ja küllap ei vaevunud tol korral keegi seda eitama ega selles kahtlema. Ükskõik kui õigustatud see vaateviis omal ajal ka paistis, ma arvan, et meie ajal ei ole see sugugi nii vastuvõetav. Ma taha

haksin hoopiski väita, et Montesquieu vaated on meie praeguses olukorras märksa arvestatavamad kui tema üheksateistkümnenda sajandi järeltulijate omad. Tänase päeva külmas valguses tunduvad iganenud pigem nende kui tema vaated.

II

Lubatagu mul alustada mõnest teada-tuntud faktist: Charles-Louis de Secondat, parun de la Brède, sündis La Brède'i lossis Bordeaux' lähedal 18. jaanuaril 1689. aastal. Tema isa oli rahukohtunik, ema jumalakartlik daam. Ristiisaks võeti talle juhuslikult lossist möödunud kerjus, et ta kunagi ei unustaks, et vaesed on tema vennad. Ta kasvas üles talupoegade käe all ja sai õpetust preestrite juures ning proovis noorpõlves kätt loodusteadustes, seejuures rohkem bioloogilistes kui füüsikalistes. Kolmekümne kahe aastasena sooritas ta oma kirjandusliku debüüdi raamatuga "Pärsia kirjad" [*Lettres persanes*], mis võeti vastu kui jultunud, hästi kirjutatud ja lõbustav satiir Prantsuse ühiskonna ja katoliku kiriku pihta – vahest julgem, ent sisuliselt mitte kuigi erinev tol ajal moes olnud skeptilisest kirjandusest, mis pärast Louis XIV surma oli nagu paisu tagant valla pääsenud. Tema karjäär kulges kõrge provintsiametniku ja kirjamehe rutiinset rada. Ta päris onult Montesquieu tiitli ja

Bordeaux' parlamendi presidendi ameti, valiti peagi Bordeaux' Akadeemia ja hiljem Prantsuse Akadeemia liikmeks, elas vaikselt oma mõisas ja täitis oma kohtunikukohuseid, külastas aeg-ajalt Pariisi intellektuaalide salonge, ning mõni aeg enne oma neljakümnendat eluaastat alustas teost, mis umbes kakskümmend aastat hiljem tõi talle maailmakuulsuse. Ta suri Pariisis seitse aastat pärast raamatu valmimist, olles üleüldiselt imetletud ja leinatud.

On ilmne, et enda arvates oli ta teinud tohutu avastuse. Ta jutustab, et pärast pikki ja piinarikkaid intellektuaalseid rännakuid, mille kestel talle vahetevahel ilmus valgus, ainult selleks et jälle kaduda pimedusse, hakkas ta äkitselt aimama üht põhiprintsiipi, mis lõi klaariks kõik ümbritseva ja võimaldas näha seniajani seosetu faktidekaose asemel selget ja mõistuspärast korda.[2] Ta kõneleb oma selgimushetkest täpselt nii nagu kõik teised, kes olid läbi teinud samasuguse pöördelise kogemuse. Descartes ja Vico, Hume, Gibbon ja Rousseau – ka nemad on umbes samamoodi kõnelnud kriisidest, mis tõid muutuse nende elukäsitusse.

Mis see siis oli, mis seda vägagi kainet ja skeptilist meest sedavõrd sügavalt puudutas? Ta elas ajal, kus maailm näis ratsionalistidest mõtlejaile jagatuna kaheks valduseks – ühelt poolt looduse omaks, kus

2 "... quand j'ai découvert mes principes, tout que je cherchois est venu à moi" [...kui ma avastasin oma printsiibid, tuli mulle kätte kõik, mida olin otsinud]. *De l'esprit des lois* (edaspidi *E.L.*), eessõna.

kehtivad seadused ja printsiibid on viimaks ometi avastatud, nõnda et iga ruumis leiduva algosakese liikumine on mõne lihtsa seaduse ja deduktsioonireegli abil vähemasti seletatav; ja teisalt inimkommete ja -asutiste omaks, kus esialgu kõik tundus kaardistamata ja kaardistamatu. Inimteater pakkus mänguruumi pimedale juhusele ja mõistusvastastele jõududele, heale ja halvale õnnele ning despootide, seiklejate ja hulkade kirekapriisidele, mis jätsid tee avatuks ainsagi nimetamisväärse tõendiga toestamata metafüüsilistele ja teoloogilistele seletustele, mille metoodika oli mõistuspärase otsene vastand, ning olid saagirikkaks jahimaaks sõgeusklikele ja šarlatanidele ning nende tüssatutele ja kannupoistele. Selline oli antiklerikaalse vastasrinna tüüpiline suhtumine, ning omaaegsed ratsionalistid, kelle vaimulik tsensuur Louis XIV viimastel eluaastatel vaikima oli sundinud, olid pühendanud oma teosed selle meeletuse paljastamisele. Pole sugugi üllatav, et Descartes heitis üldse kõrvale ajaloo ja humanitaarteadused kui tõeotsijale ebahuvitavad ei võimaldanud ju nende aine täpseid määratlusi, selgeid tõestusreegleid ega aksioome, millest vaidlusteta tult kindlate vahenditega oleks võimalik tuletada tõeseid järeldusi. Descartes nimetas ajalugu tühjast keelepeksust ja reisijuttudest koosnevaks heietuseks, mis kõlbab üksnes jõudehetke ajaviiteks. Vico oli küll väitnud, et ta on leidnud selles näilises labürindis niidiotsakese ja suudab luua andmete segadikus korra uute, tema poolt päevavalgele toodud printsiipide

alusel. Vico aga oli tundmatu ja vaene Napoli üksiklane ja Prantsusmaal polnud teda tol ajal keegi lugenud ega pööratud talle vähimatki tähelepanu. Lugu sellest, et Montesquieu oli lugenud *Scienza nuova*'t, näib olevat paljas legend. Ta annab mõista, nagu oleks just tema esmakordselt inimkonna ajaloos avastanud ühiskondade käitumist valitsevad põhilised seadused, paljuski nii nagu loodusteadlased olid eelmisel sajandil avastanud seadused elutu mateeria käitumises. Ta kõneleb õigussüsteemide kujunemisest, ent peab ilmselt silmas midagi märksa laiemat: kogu seda asutistest koosnevat toestikku, milles konkreetsed inimühiskonnad elavad – mitte üksnes nende juriidilisi süsteeme, vaid ka poliitilise, usundliku, kõlbelise ja esteetilise käitumise malle ja arenguseadusi. Niipea kui nendele on jälile jõutud, osutub võimalikuks teadus inimestest. Seega on nüüd võimalik luua mõistuspärane valitsemisteadus ja mis tema jaoks veel olulisem, kasutada seda nii valitsejate kui ka valitsetavate käitumise teimimiseks: on võimalik välja töötada ühiskondlik tehnoloogia, leida taotlustele vastavad vahendid, mis oleksid kooskõlas kogemuse ja vaatluse abil kindlakstehtud printsiipidega.

Montesquieu on oma aja laps selles mõttes, et seletab inimeste viletsust suurelt osalt hirmuga tundmatu ees, teadmatuse ja ebausu otsustusvõimetuks tegeva ja närvetava toimega ning nende osava ärakasutamisega šarlatanide ja võimuletikkujate poolt igas eluvallas. Halvav ettekujutus kõige inimlikest vahekordadest

oleneva juhuslikkusest ja haprusest on hajutatav ja tuleb hajutada igaveseks. Nii nagu avastused füüsikas ja bioloogias on põhjalikult muutnud sääraseid väga erinevaid kunste nagu arhitektuur ja meditsiin, nii peaksid ka tema suured ühiskondlikud avastused suutma muuta valitsemiskunsti selle kõige avaramas tähenduses ja võimaldama luua ühiskondi, kus inimesed ise kontrollivad oma saatust, selle asemel et elada loodusjõudude ja omaenda pahede ja narruste võimuses. Selleks tuleb ühiskondi süstemaatiliselt uurida, nii nagu anatoomid uurivad inimorganisme ning zooloogid ja botaanikud vaatlevad loomade ja taimede käitumist. Selle keskse käsituse, millele pidi toetuma kogu tema töö on Montesquieu sõnastanud järgnevates kuulsates ridades: "Inimeste üle valitsevaid asju on palju: kliima, usund, seadused, valitsuste määrused, näited möödanikust, tavad ja kombed; sääraste mõjude kooslusest tuleneb üldine vaim."[3] Ühiskonnad ei ole eritekkeliste osiste juhuslikud kogumid ega tehislikud ehitised, nad on loomuliku arengu saadus, ja seadused, mida inimesed järgivad, tuleks muuta selle arengu olemusele vastavaks. Inimeste elu mõjutavad mitmesugused tegurid, millest ühed on vääramatud, kuna aga teisi on võimalik muuta, ent muutuse protsess ise on alati aeglane ja mõnikord ka väga raske.

Iga ühiskond erineb teistest. Seetõttu seadused "peaksid olema sobivad sellele rahvale, kelle jaoks need on loodud, nõnda et peaks tõepoolest olema

3 *E.L.*, xix 4.

suur kokkusattumus, kui ühe riigi seadused oleksid kasutatavad teisal ... Nad peaksid vastama antud maa *füüsilistele tingimustele*, sealsele kliimale, mis võib olla külm, palav või mõõdukas; sealse mullastiku iseloomule, maa asukohale ja suurusele ning rahva elulaadile, olgu see siis maaviljeluslik, pastoraalne või jahinduslik. Nad peaksid olema kooskõlas konstitutsiooni võimaldatava vabadusemääraga, asukate usundiga, nende eelsoodumustega, jõukusega, arvuga, kaubandusliku läbikäimisega ning harjumuste ja kommetega. Lõpuks on nad seotud ka isekeskis, oma allikaga, seaduseandja kavatsustega ja üldise asjade korraldusega seal, kus nad kehtestatakse. Käsitletagu neid kõikidest nimetatud vaatepunktidest.

Nimelt seda ma tahan käesolevas kirjatöös teha. Ma kavatsen uurida kõiki neid seoseid, mis ühtekokku moodustavad selle, mida võib nimetada *seaduste vaimuks*."[4]

Siin sõnastatakse põhimõtted, mis pidid saama aluseks uutele teadustele – sotsioloogiale, antropoloogiale ja sotsiaalpsühholoogiale –, ja pole sugugi imekspandav, et Montesquieu ise oma avastusest sedavõrd erutus. Niisiis maailma ei valitse ei Jumal ega juhus; Bossuet ja skeptikud on ühtviisi eksinud. Inimeste käitumist nii üksikult kui hulkades on põhimõtteliselt võimalik seletada, kui kannatlikult ja arukalt uurida fakte, püstitada ja tõestada hüpoteese, kindlaks teha seaduspärasused, ning kui seda tööd saadab samasugune geniaalsus ja edu – ja miks ka mitte? –,

4 Sealsamas, i 3.

nagu see oli saatnud suuri avastusi füüsikas, astronoomias ja keemias ning ootuspäraselt pidi peagi viima võrreldavate suurvõitudeni bioloogia, füsioloogia ja psühholoogia vallas. Füüsika edu näis andvat põhjust optimismiks: niipea kui avastatakse ühiskonnas toimivad seadused, asendub pime improvisatsioon asjade mõistuspärase korraldusega ja põhimõtteliselt võidakse loodusest seatud võrdsustavates piirides teoks teha kõik inimeste soovid. Ükski teine ajajärk ei suuda kaheksateistkümnenda sajandiga võistelda eneseusalduses: Helvétius ja Condillac, Holbach ja Condorcet, mõõdukamal määral ka Diderot ja Turgot, Voltaire ja d'Alembert uskusid elavat uue ajastu künnisel, vaid mõne sammu kaugusel ideaalsest lahendusest. Vaenlane oli ikka veel tugev, ent teaduse edusammud pidid paratamatult muutma ta üha naeruväärsemaks ja jõuetumaks. Viimaks pidid kaduma kõik tõkked teaduslike teadmiste teelt – ning ainult teadmised muudavad inimesed õnnelikuks, vooruslikuks, targaks ja vabaks. See võidurõõmus sõnum levis kaugele väljapoole prantsuse salongide piire ja leidis vastukaja peaaegu kõikides Euroopa maades, isegi Venemaal. Mida süngem oli rõhumine, seda helgem näis tulevik. Inglismaal, mida imetleti kui tolle aja kõige vabamat ja valgustatumat ühiskonda, oli vaimustus tagasihoidlikum, ent siingi suhtuti kõnealusesse mõtteviisi väga heatahtlikult ja osavõtvalt. Selle käekäik Ameerikas ilmselt ei vaja kommentaare. Antud õpetuse materialistlikku külge ründasid kõlbe-

liselt platvormilt Rousseau ja Mably ning religioosselt käputäis katoliiklikke ja protestantlikke teoloo-ge, ent kuni sajandi viimaste aastateni ei esitatud selle vastu mingeid tõsiseltvõetavaid intellektuaalseid põhjendeid. Keskajast saadik polnud Lääne-Euroopa mõtteilmas veel kordagi valitsenud selline solidaarsus. Kui kõrgele üheksateistkümnenda sajandi ühiskondlik optimism aeg-ajalt tõusiski, enam kordagi ei sööstnud see säärastesse kõrgustesse nagu oma sünniajal, Louis XV varastel valitsemisaastatel.

Montesquieu, keda mõnes mõttes võib pidada üheks valgustusliikumise vaimseks isaks, ei ühinenud selle meeleoluga tervenisti. Kõikidest tema teostest aimub skeptilist tooni, mis mõjus tõsisematele ja innukamatele uuendajatele pahandavalt; mõned tema arvamused konkreetsetes poliitilistes ja ühiskondlikes küsimustes ärritasid entsüklopediste ja muutsid nad tema ideaalide suhtes umbusklikuks. Nii näiteks oli ilmne, et ükskõik kui soojalt ta toetaski oma noore sõbra Helvétiusi rünnakuid kogu selle ebaõigluse ja julmuse, sallimatuse ja korruptsiooni, teadmatuse ja nõmeduse vastu, mida tol ajal võis kohata nii kirikus kui Prantsuse riigis, Helvétiusi positiivsemad, revolutsioonilised õpetused ei äratanud temas kuigi suurt poolehoidu. Antud küsimuses on Montesquieu kaalutlused, mida tema kaasaegsed ja üheksateistkümnenda sajandi arvustajad kaldusid kirjutama leebuse ja loomupärase konservatismi arvele, meie jaoks tänapäeval hoopis selgemad.

III

Vaimulaadilt on Montesquieu empiirik, kes püüab kõike, kus ja kunas vähegi võimalik, seletada naturalistlikult. Ta oli eelkäijatelt pärandusena kaasa saanud teatavad metafüüsilised mõisted nagu looduse õigus ja loomulik eesmärk, mis mõjutavad enamiku tema kaasaegsete valgustatud inimeste mõtlemist, isegi kui lastakse välja paista, nagu oldaks nendest täielikult vabanenud. Ometi asetas ta peamise rõhu vaatluse viljadele. Kogu elu ta vaatles – uudishimulikult, tähelepanelikult ja küllastumatult. Tema reisikirjeldused, ajaloolised sketšid ja siia-sinna laialipillatud märkmed mitmesugustel teemadel on üksikasjalikud, elutruud ja teravapilgulised. See, mida ta nägi ja teada sai, kütkestas teda asja enese pärast, hoolimata sellest, kas nähtu tõestas tema hüpoteesi ja osutas moraalile, millele ta tahtis tähelepanu juhtida, või mitte. Seetõttu kubisevad tema tööd loendamatutest kõrvalepõigetest ja marginaalidest, mis üksnes eksitavad neid, kes ootavad poliitiliselt traktaadilt süsteemipärasust ja loogilist ülesehitust ning suhtuvad faktidesse kui pelka üldistuste ja seaduste materjali. Tegeldes küll vormiliselt selliste seaduste otsimisega, kaevub Montesquieu konkreetsetesse üksikasjadesse. Üksnes need on tema jaoks tõelus: tema vinjetid karakteritest ja olukordadest on stiliseerimata, need

pole ei karikatuurid ega tema sajandile omased idealiseeringud. Tema pärslased, olgu kodus või võõrsil, pole ei naiivsed metslased ega kuratliku kaemusvõimega imeolendid; Usbek ja Rica ei ole ei üle ega madalamal nende kirjeldatud pariislastest, küll aga sedavõrd teistsugused, et see, mis on enesestmõistetav ja normaalne ühes kultuuris, tundub loomuvastane ja naeruväärne teisele; kummagi rühma taustal tõusevad teise omadused esile silmatorkava, sageli iroonilise, ent mitte kunagi teadlikult liialdatud reljeefsusega. Sama episoodiline meetod iseloomustab "Seaduste vaimu" [*De l'esprit des lois*]: autor tunneb liiga suurt naudingut üksikutest faktidest ja sündmustest nende endi pärast, et ülearu agaralt rakendada neid hüpoteeside teenistusse, mille toetuseks nad on esialgu mõeldud. On tehtud hulgaliselt katseid seletada "Seaduste vaimu" peatükkide järjestust, sest esmapilgul tundub see teos olevat vormitu kämp arutlusi mitmesugustel teemadel ilma vähimagi korrapärata. Õel oleks saata halba valgusse sedavõrd paljude õpetlaste ja kommentaatorite ennastsalgavad jõupingutused, ometi tuleb teinekord pähe küsimus, kas kõik see ei ole mitte raisatud leidlikkus. Montesquieu ei ole süsteemipärane filosoof, deduktiivne mõtleja, ajaloolane ega teadlane, ja üks tema suurimaid teeneid seisneb selles, et ehkki ta väidab Descartesi vaimus rajavat uut teadust, on tema teod asjalikumad tema pretensioonidest ja tegelikkuses ta ei tee midagi seesugust, olles aru saanud, et materjal ei allu töötlusele. Mille

tulemusena ta on ühest küljest teadlik, et püstitatud ülesanne nõuab süvenemist ühiskondlikesse faktidesse, samas aga aimab ebamääraselt sedagi, et katse pressida andmed mingisse etteantud metafüüsilisse või induktiivsesse malli oleks tegelikult äärmiselt vägivaldne, antud ainele olemuslikult vastuvõetamatu menetlus ja osutuks tulemuste poolest ütlemata viljatuks, nagu hilisema aja sotsioloogiaga liigagi sageli on juhtunud. Õieti ta ütleb otsesõnu: "On ne s'est guère jamais trompé plus grossièrement que lorsqu'on a voulu réduire en système les sentiments des hommes, et, sans contredit, la plus mauvaise copie de l'homme est celle que se trouve dans les livres, qui sont un amas de propositions générales, presque toujours fausses."[5]

Kui aga inimeste tundeid pole võimalik setitada üldistavateks otsustusteks, kuidas tuleks siis edasi talitada? Mis on siis uus avastus, kui see ei ole miski, milleni jõutakse hoolikalt kogutud faktide najal tehtud üldistuste kaudu (näiteks sajand hiljem Auguste Comte'i või Herbert Spenceri väljapakutud meetodite abil) ja mis leiab rakenduse konkreetsete, poliitikateadlast või seaduseandjat ja haldajat huvitavate juhtumite puhul? Vaatamata kogu oma arutelule karteslaanlikest meetoditest Montesquieu – iseenda ja järelpõlvede õnneks – ei rakenda neid. Pigem püsti-

5 Vaevalt on üldse võimalik teha suuremat eksitust kui soovides taandada süsteemiks inimeste tunded, ja vaieldamatult halvim kujutlus inimesest saadakse raamatutest, mis kujutavad endast hunnikut üldistavaid ja peaaegu alati vääri otsustusi. – *Tlk. Mes pensées.*

tab ta katselisi põhimõtteid ja hüpoteese, kaitseb neid, ilma et esitaks kunagi päris lõplikke vaatlusandmeid, ning kasutab neid ja kutsub teisi neid kasutama selle valgusel, mida ta nimetab mõistuseks, s. t. oma parema äranägemise järgi, viisil, mida aine ise näib parajasti eeldavat – vältides mehaanilisust ja samuti niisuguseid katsetusmeetodeid, mis põhimõtteliselt oleksid õpetatavad pädevatele, ent loomingulise sädemeta praktikutele, nagu paljuski on õpetatavad keemia või füüsika meetodid. Montesquieu põhimõtted meenutavad pigem tarkusesõnu ja aforisme kui hoolikale induktsioonile toetuvaid järeldusi. Nii näiteks ei tee ta vähimatki tõsist katset esitada tõendeid kogu arutelu seisukohast sedavõrd põhjapaneva väite kasuks nagu see, et inimene on ühiskondlik olend oma loomult ja seega puudub tarvidus Hobbesi laadis hüpoteesi järele ühiskondlikust lepingust, et seletada inimeste koondumist ühiskondadeks. Ta üksnes kinnitab pikema väitluseta, et Hobbesi loomulikus seisundis inimene, vihameelne, isoleeritud ja enesekeskne, on müüt; et ühiskonna areng ei vaja mingit erilist seletust, sest ühiskond pole vastastikuse hävituse vältimiseks tarvitusele võetud tehislike abinõude ega sihiliku turvalisuse- või võimupüüde tulemus, vaid tekib bioloogiliste seaduspärasuste tulemusel niisama loomulikult, nagu sünnivad linnuparved ja loomakarjad, ning seega pole ühiskondliku koondumise ajendiks sugugi sõjad ja sõjahirm, nagu õpetas Hobbes, vaid need ilmuvad alles pärast ühiskondade tekkimist,

kui inimene tunneb end teiste omataolistega koos küllalt tugevana, et rünnata teisi, aetuna soovist allutada endale või hävitada võistlevad võimulepürgijad, soovist, mis on ise eranditult ühiskondlikku laadi – mille teke on võimalik ainult kogukondliku eluviisi puhul. Veel enam, ta arvab,[6] et inimühiskondi ei tohiks vaadelda tervikust eraldatavate inimaatomite kobaratena ega teadliku kava alusel tekkinud tehislike struktuuridena, vaid et pigem võiks neid võrrelda bioloogiliste organismidega, millel on omad käitumisreeglid, kusjuures viimased on jälgitavad ainult sel juhul, kui läheneda ühiskondadele nagu tervikutele ja mitte nagu tehislikele konglomeraatidele. Iga ühiskonnaorganism erineb mõnevõrra teistest omataolistest; igaühele neist tuleb läheneda omaette kasvõi ainult selleks, et kindlaks määrata mõju, mida konkreetsele ühiskonnale avaldavad mitmesugused materiaalsed ja vaimsed (tema keelepruugis moraalsed) tegurid, mis ise on erinevad olenevalt geograafilisest asendist, kliimatingimustest, suurusest, sisemisest organisatsioonist, arengutasemest ja nii edasi. Mõistagi on paljud vaimsed omadused kõigile inimestele ühised: nad püüdlevad enesesäilitamisele kõige kaasnevaga; nad püüdlevad ühiskondlikule koondumisele ja vajavad valitsemist; nad püüdlevad mitmesuguste füüsiliste ja vaimsete ihade rahuldamisele. Ent olulisemad on erinevused, sest ainult nende põhjal on võimalik seletada eri ühiskondade arengu erinevusi nii

6 Vt. lk. 243.

asutistes ja hoiakutes kui füüsilistes, kõlbelistes ja vaimsetes näitajates. Montesquieu'le pole standardse inimese mõiste sugugi vähem tülgastav kui hilisema ajajärgu mõtlejatele Burke'ile ja Herderile või tänapäeva kultuurantropoloogidele. Kindlasti oleks ta nõustunud de Maistre'iga, kes ütles: "Ma olen elu jooksul näinud prantslasi, itaallasi, venelasi ... aga mis puutub *inimesse*, siis ma pean teatama, et ei ole teda kordagi oma elus kohanud,"[7] ja lisanud, et Inimloomus on daam, keda ta ei tunne. Midagi niisugust oli küll öelnud ka Vico, aga nagu ma eespool ütlesin, tema tööd olid Montesquieu'le ilmselt täiesti tundmatud. Selle aja peale, kui need sada aastat hiljem kuulsaks said, olid Vico poolt esimesena ja väga julgelt, ehkki kohati hämaralt ja ebaselgelt sõnastatud tõed juba haritud eurooplaste ühisvara, seda suuresti tänu Montesquieu'le endale ning tema sakslastest ja prantslastest järgijatele – Herderile ja historistlikule koolkonnale Saksamaal ning hiljem Saint-Simonist mõjutatud uutele ühiskonnaajaloolastele Prantsusmaal. Need olid julged ja viljakandvad mõtted, ent toetusid põgusatele märkmetele ja kõlbelise sihitusega ebasüstemaatilistele vaatlustele, mitte säärastele hoolsatele ja ammendavatele, kõlbeliselt neutraalsetele uurimustele, millega tegelesid tema kaasaegsed Buffon ja Linné.

Olgu süstemaatilisusega kuidas on, ikkagi oli uudne väita, et inimühiskondade kujunemisel on otsustav

7 *Considérations sur la France*, Lyon/Pariis 1866, lk. 88.

mõju füüsilistel teguritel, arenedes aga hakkavad nad vähetumalt ja põhjalikumalt alluma pigem vaimsetele kui materiaalsetele põhjusjõududele. Inimühiskondade uurimisega tegeleva botaaniku kombel kirjeldab Montesquieu klassifitseeritavate organismide ideaaltüüpe. Ühiskonnavormide tuntud jaotusega monarhiateks, aristokraatiateks, vabariikideks ja despootiateks teeb ta katset parandada Aristotelest. Klassifikatsioonina jätab see kahtlemata paljugi soovida: selle tähtsus ei väljendu niivõrd kasutuselevõetud mõistetes, mis oleksid pannud aluse suurele hulgale viljakatele analüüsi- või prognoosimeetoditele, vaid asjaolus, et seda laadi klassifikatsioonil – lähtuvalt ideaalmudelitest, analoogselt ideaalsete osakestega füüsikas – seisis ees silmapaistev karjäär Herderi ja Saint-Simoni, Hegeli ja Comte'i, Durkheimi ja Max Weberi ühiskonna- ja ajalooanalüüsides.

Montesquieu käsitus tüüpidest ei ole empiiriline: see toetub muistsele õpetusele muutumatutest liikidest ning on läbinisti metafüüsiline ja aristotellik. Ta väidab, et igal ühiskonnatüübil on mingi oma sisemine struktuur, mingi sisemine liikumapanev printsiip või jõud, mis lubab ühiskonnal antud viisil toimida – ja et see sisemine jõud on tüübiti erinev. Kõik, mis seda sisemist printsiipi tugevdab, aitab kaasa organismi õitsengule, ja kõik, mis seda nõrgestab, aitab kaasa mandumisele. Väga kuulus on tema loetelu nendest jõududest: monarhia toetub au printsiibile, aristokraatia mõõdukuse, vabariiklik korraldus vooruslik-

kuse (see tähendab kodanikutunde, *civisme*'i, peaaegu kambavaimu) ja despootia hirmu printsiibile. Montesquieu käsitab ühiskonnaorganisme sarnaselt Aristotelesega teleoloogiliste – eesmärgipäraste – tervikutena, entelehhiatena. Mudel pärineb bioloogiast, mitte keemiast. Tema käsituse järgi ongi ühiskondade sisemine käiguvedru see, mis paneb nad ennast teostama liikumises oma sisemise eesmärgi poole ja millest lähtuvalt neid on üldse võimalik mõista. See on kurikuulus sisemiste jõudude teooria, mehaaniliste põhjuste asendamine lõpp-põhjustega, millest uus teadus oli loobunud ja mida sedavõrd hiilgavalt oli parodeerinud Molière oma "Kodanlasest aadlimehes". Samuti pole Montesquieu pöördumine ajaloo poole pidepunktide leidmiseks oma sümmeetrilisele skeemile mingil moel veenvam kui Spengleri ja Arnold Toynbee vägagi sarnased katsed pakkuda objektiivsete seaduste maski all välja omaenda eetika- ja teoloogiasüsteeme.

Montesquieu ei teeskle, nagu rajaneks tema arusaam ühiskondlikest arhetüüpidest vaatlusel põhineval statistikal; siin ei ole tegu empiirilistel andmetel rajaneva, korrigeeritava hüpoteesiga. Ta omistab sellele tohutu tähtsuse – on ju kogu tema ajaloofilosoofia rajatud ühele kesksele arusaamale: üksikisikud ja riigid manduvad, kui sätuvad vastuollu oma sisemise konstitutsiooni reeglitega. Igal riigil ja inimeste kogukonnal on eriline, isikupärane, temale ainuomane õige arengu tee, mille algselt on paika pannud

materiaalsed põhjused, ning riigimeeste kohus on mõista, milline see konstitutsioon on ja milliste konkreetsete reeglite abil seda on võimalik alal hoida ja tugevdada. Siin ongi need kuulsad suhted – vältimatud vastavused –, millega õigussüsteemid peavad kohanduma, selleks et täita oma ülesannet, see tähendab muuta antud ühiskonnas elavad inimesed küllaldaselt terveks, õnnelikuks, jõudsaks, vabaks ja õiglaseks ning varustada neid teiste atribuutidega, mille järele on olemas enam-vähem endastmõistetav tarvidus. Seegi võrdlus, nagu muinaskreeka filosoofias sageli, pärineb meditsiinist. Seaduseandjate ja haldajate, kohtunike ja kõigi teiste mis tahes viisil ühiskondlike küsimustega seotud inimeste kohus on hoida, hooldada ja parandada ühiskonna tervist. Millest see tervis seisneb? See on võrdne küsimisega, millised on inimsoo taotlused, ja kui erinevate inimeste või ühiskondade taotlused on vastuolus, siis kuidas neid sobitada, ja kas lahkuminevaid huvisid on üldse võimalik või vajagi sobitada. Montesquieu on liigagi hästi teadlik tohututest lahkuminekutest vastustes – sellest, kui palju on usundlikke ja filosoofilisi süsteeme, mis kõik on üritanud sõnastada seda ülimat sihti, mille poole inimesed peaksid püüdlema, püüdlevadki või püüdleksid, kui nad oleksid mõistuspärased ja teaksid, mis on õige ja hea. Kaasaegsete kristlike teoloogide esiletõstetud taotlused heidab ta ühel hoobil kõrvale. Religioon on tema jaoks loomulik nähtus nagu kõik muugi, tingitud looduslikest põhjustest,

mis on viinud protestantluse ja sallivuse tekkeni Põhja-Euroopas, katoliikluseni ja tagakiusuni Lõunas, islami ja staatilise fanatismi tõusuni Idas ja nii edasi. Ta kavatseb uurida neid põhjusi – kuuma ja külma, niisket ja kuiva kliimat, viljakat ja ahtrat mulda, vahemaad mereni, kaugust mägedest –, millest sünnivad vajadused ja ühtlasi nende rahuldamiseks mõeldud asutised. Mille põhjal siis hinnata inimasutiste, õiguskorralduse, eluvormide väärtust? On öeldud, ja seda nii tema poolt kui ka vastu, et ta piirdus pelga vaatluse ja kirjeldamisega – küllap on poliitiliselt aktiivsed inimesed nii Montesquieu ajal kui nüüdki säärast erapooletust pidanud olevat kõlbelises mõttes lausa halvaendeliseks, vahest koguni ohtlikuks –, ent see on pettekujutlus. Montesquieu toon on mõõdukas; tema sõnad, nagu ta kunagi märkis,[8] olid mõeldud selleks, et lugeja ei peaks tundma mõnu mitte tähtsate ja auväärsete teoloogide robustsest seljatamisest oma silme all, vaid nende laugest libisemisest põhjatusse sügavikku. Ent kõlbelised küsimused ei puuduta teda sugugi vähem sügavalt ja vahetult kui keevalisemaid väitlusmeistreid tema kaasaegsete seas, ja tema erinevus viimastest ei seisne niivõrd käitumisprobleemide asetuses, kui tema lahendustes ning muidugi mõista arutluse toonis ja laadis. Ta isegi ei peatu ühelgi tänapäeva utilitaarlaste kriteeriumil. Ta

8 Vt. kiri Madame du Deffand'ile 13. septembrist 1754; *Oeuvres complètes de Montesquieu*, ed. A. Masson, Paris 1950-55. 3. kd., lk. 1515.

märgib möödaminnes, et inimestele on omane enesesäilitusvaist,[9] et "õnn ja õnnetu-olemine tulenevad organite teatavast soodsast või ebasoodsast seisundist"[10] ja et "kasuhuvi on kõige võimsam valitseja maailmas".[11] Need aga on enam-vähem kõikidele kaheksateistkümnenda sajandi moralistidele tüüpilised tarkusesõnad. Ta ei ütle ega vihja kordagi, et õnn või teatavate konkreetsete vajaduste rahuldamine oleks inimeste ainus taotlus või et selle poole püüdlemine ükskõik kui väärastunud või sõgedal viisil oleks nende käitumise ainus ajend.

Eespool nimetatud küsimuste tõesed vastused, millele leidmine niivõrd erutas kogu kaheksateistkümnendat sajandit, tundusid Montesquieu'le nii ilmsed, et ta ei vaevunudki neid sõnastama või tegi seda üksnes kaudselt. Erinevad ühiskonnad taotlevad kahtlemata eri eesmärke; nad taotlevad neid iseenesest, sellepärast, et nende "sisemine" printsiip reageerib ümbritsevale keskkonnale just sel viisil. Kuivõrd inimesed sarnanevad üksteisega ja elavad sarnastes tingimustes, on ka nende taotlused sarnased. Niivõrd, kui nad üksteisest erinevad – ja erinevused huvitasid teda rohkem kui sarnasus –, erinevad ka nende taotlused. Ta lihtsalt ei näe probleemi seal, kus see teiste arvates on olemas. Arst ju ei küsi endalt tavaliselt, mida hea tervis endast täpselt tähendab ja milline ta on; ta võ-

9 Näit. *Lettres persanes* 143.
10 *Mes pensées*.
11 Lettres persanes 106.

tab seda endastmõistetavusena ja kannab arsti nimetust seetõttu, et oskab teha vahet tervel ja normaalsel ning haigel või ebanormaalsel organismil – pealegi teades, et mis on hea üht tüüpi organismile, see võib olla surmav teisele ja et mis on vajalik ühes kliimas, see on tarbetu või eluohtlik teises. Nii eeldas ka Montesquieu, et poliitilise ja kõlbelise tervise idee on analüüsimiseks liiga arusaadav; et tervis, juhul kui ta on olemas, on silmanähtav, ja et olla mõistuspärane tähendab see eksimata ära tunda, olla teadlik sümptomitest ja sellest, kuidas ettetulevaid tõbesid ravida ja organismi hooldada. Et ära tunda enda omast väga erinevate organismide vajadusi ja harjumusi, läheb kahtlematult tarvis tugevat kujutluslikku kaemust. Üks "Pärsia kirjade" silmapaistvaid tunnuseid on see, et Montesquieu reisivatel pärslastel lastakse näha Prantsusmaa ja Euroopa asutisi ja harjumusi erakordselt värske pilguga, nõnda et see, mida Pariisis ja Roomas peetakse tavaliseks ja loomulikuks, tundub neile niisama naeruväärne või pöörane nagu Pärsia kombed samamoodi põhjendatult-põhjendamatult tunduvad samasugustele eelarvamustega reisilistele Euroopast. See ongi Montesquieu üldtuntud relativism – veendumus, et pole olemas ühest, kõigile inimestele sobivat väärtustesüsteemi, et pole olemas ühest ühiskondlike ja poliitiliste probleemide lahendust kõigi maade jaoks. Seetõttu on temasse suhtutud nagu kõlbelisse skeptikusse ja subjektivisti, kes pole kindel, mis on õige, ega suuda koostada kõlbeli-

se ja poliitilise käitumise objektiivset standardit. Ent siin mõistetakse tema vaateid vääriti. Montesquieu uskus, kui nii võib öelda, ühiskondlikku hügieeni kõige avaramas võimalikus tähenduses. Ta oli seisukohal, et inimeste vahel – tingimusel et nad on küllaldaselt mõistuspärased ja erapooletud – ei leidu ega saagi tekkida suuri lahkhelisid edukäigu või ühiskondliku solidaarsuse või kitsaskohtade või ühiskonna allakäigu olemuse küsimuses. Oma teoses Rooma suurusest ja langusest ta rõhutab, et roomlaste allakäigu põhjus oli patustamine Rooma vabariigi keskse "printsiibi" vastu. Sest vabariigid saavad olla terved ainult siis, kui nad jäävad teatavatesse mõõtmetesse, ja nende kodanike füüsiliste ja vaimsete vajaduste küllaldane rahuldamine on tagatud ainult seni, kui püsivad eeskujulikus korras teatavad vabariikidele iseloomulikud asutised. Seega sai Rooma hukatuseks ohjeldamatus – imperialistlik ekspansioon – ja "vabariikliku vooruse" asendamine isikukeskse despootiaga, mis otseselt tulenes säärasest patustamisest vabariikliku korralduse "sisemise" printsiibi vastu. Nõnda väites ta vahest küsis endalt, kuivõrd tema seletus osutub vastuvõetavaks, aga talle ei tulnud pähegi, et keegi võiks seada kahtluse alla asjassepuutuvad väärtused – näiteks kahelda selles, et Rooma keisririiki tõepoolest tabas kolmandal või neljandal või viiendal sajandil langus, või et parem – tänuväärsem – oli olla Cicero kui Heliogabalus, ehkki Heliogabalusel oli arvatavasti märksa parem enesetunne.

Montesquieu oli arvamusel, et tema algupärane panus asjasse seisnes riikide ja ühiskondade tõusu ja languse "orgaaniliste" põhjuste äraseletamises, ning; pidas oma eriliseks saavutuseks üldkehtivate lahenduste näitamist võimatuna – seletust, et mis on hea osale inimestest teatavates olukordades, ei pruugi olla niisama hea teistele ja teistsugustes tingimustes, ning; seejuures mitte üksnes vahendite, vaid ka taotluste erinevuse tõttu; et üks ühiskond ei pruugi tingimata olla teisest üle pelgalt seetõttu, et tema vajadused või nendega toimetuleku viisid on erinevad. Ilmselt ei tulnud talle pähegi, et mõni tsiviliseeritud inimene võiks seada kahtluse alla ülimate väärtuste erinevuse võimalikkuse iseenesest; et kaks võrdselt mõistuspärast inimolendit, kes on varustatud teadmiste ja kujutlusvõimega – ja eelkõige küllaldase ajaloolise ja antropoloogilise sümpaatiaga, et mõista enda omadest väga erinevaid elutingimusi –, võiksid omavahel tülli minna taotluste küsimuses ja lükata teineteise kõlbelised arusaamad tagasi objektiivselt ja demonstreeritavalt väärade või pahelistena. Mõistuslikkus pole tema jaoks pelgalt oskus leida taotlustega sobivaid vahendeid või küllaldane aim ajaloolisest põhjuslikkusest – iseäranis ühiskondlike struktuuride arenemise, tihenemise ja mandumise viisidest –, vaid seisneb kogu inimeste ja looduse vastasmõju ulatuse mõistmises: mõistmises, millised soovid ja toimingud on enesehävituslikud ja hukatuslikud ning millised mitte. See tähendab tohutult eriilmelistes tingimustes

elavate inimeste tohutult eriilmeliste taotluste mõistmist; veel enam, kindlakstegemist, kuidas saaks neid taotlusi, juhul kui need üksteisega põrkuvad, aegajalt lepitada või kui need on lepitamatud, siis kas nende vahel on võimalik leida mingit kompromissi või mitte. Osa neist taotlustest on kahtlemata levinumad või tulevad sügavamalt neile pühendunud inimeste loomusest kui teised. Selle selgitamine on vaatluste ja faktiuurimuste ülesanne. Pole olemas mingeid ülimaid ja üldkehtivaid norme peale nende, mida eri ühiskonnad erinevates tingimustes tegelikult järgivad. Järelikult ei ole mingit mõtet otsida ühest objektiivset kriteeriumi või kriteeriume, mille põhjal taotlusi endid oleks võimalik hinnata ning heaks kiita või hukka mõista. Ta ei väitnud nagu Hume, et hea või õige on ainult see, mille inimesed on heaks kiitnud, sest ta ei pööranud kuigi palju tähelepanu arvamustele. Kõlbelised ja poliitilised väärtused avalduvad tema meelest pigem käitumises kui artikuleeritud mõtlemises või suhtumistes; kui need vastavad oludele – sobivad antud ühiskonna vaistudega ega ole enesehävituslikud –, siis neid ärgu arvustatagu. "Sellised sõnad nagu ilus, hea, õilis, suur, täiuslik on objektide atribuudid, mis sõltuvad objektidele mõtlevatest olenditest. Pidage see põhimõte meeles. See on käsn, mis pühib minema peaaegu kõik eelarvamused."

Kus puudub käsitus objektiivsetest eesmärkidest, seal pole mõtet rääkida subjektivismist, selle kor-

relatiivist. Ka ei ole sellise suhtumise puhul tegu skeptitsismiga või kõlbelise osavõtmatusega. Kui aga öeldakse, et see iseloomustab inimest, kelle jaoks kõlbelised probleemid ei ole peamine huviobjekt või kes ei puuri kuigi sügavalt neisse sihtidesse ja põhimõtetesse, mille eest teised inimesed on valmis elu andma, siis tuleb nähtavasti vastus võlgu jääda. Montesquieu hoiak antud küsimuses on väga sarnane Aristotelese omaga – ja näikse olevat heatahtlikum riigiametnike ja juristide suhtes kui Pascali või Dostojevski järgijatel.

Vähe on asju, mis oleksid neile, kes tahavad maailma parandada, ebameeldivamad kui erapooletu aruanne faktidest, ning Helvétius ja tema sõbrad püüdsid tõsimeeli veenda Montesquieu'd oma seaduste vaimu käsitleva raamatu avaldamisest loobuma, sest see pidavat tema mainet üksnes kahjustama. Neile tundus see aja raiskamisena inimlike vigade ja väärkallakute piinlikult täpsele kirjeldamisele liiga paljudes vormides, otsekui omistaks autor neile väärtuse ainuüksi seetõttu, et nad on olemas. Helvétius kuulutas, et temale on teada ainult kaks valitsusvormi: hea, mis pole veel sündinud, ja halb, see tähendab selline, mis laob raha vaeste taskust ümber rikaste omasse; "... õige poliitikateadus ei ole teadus sellest, *mis on*, vaid sellest, *mis peaks olema*,"[12] ütles abee Siéyès kaheksa-

12 1772. a. pärinevas käsikirjas pealkirjaga "Économie politique", osunduse allikas C. A. de Sainte-Beuve, *Causeries du lundi*, 2. tr., Paris 1852-62, 5. kd. (1853), lk. 153.

teistkümnenda sajandi lõpul, kuigi ta oleks võinud seda sama hästi öelda viiskümmend aastat varem, sest nii arvasid peaaegu kõik selle suure sajandi ratsionalistlikud mõtlejad. Intelligentse inimese tegevusala oli teadus, teadus aga ei tähenda ainult kirjeldamist ja süstematiseerimist, vaid praktilisi reegleid olemasoleva parandamiseks kõige kiiremal ja otsesemal viisil. Sellise vaateviisi suhtes näitas Montesquieu üles ilmset leigust. Ta ei sallinud ja umbusaldas ruttamist ja ägetsemist. Ta tervitas lootusi hoogsatele reformidele külma dušiga; ta otsekui väärtustas asutisi ainuüksi nende olemasolu tõttu; ta jagas väärtushinnanguid liiga kinnise käega; ta oli ilmselt rohkem huvitatud mõistmisest kui tegutsemisest. Spinoza, tõsi küll, oli kõnelnud umbes samasuguse suhtumise poolt, kaheksateistkümnendal sajandil aga oli see tema kui edukäigu vaenlastele sõja kuulutanu kõige vähem imetletud joon. Liiatigi, kas polnud Montesquieu ise rünnanud Spinoza determinismi ja soovi lämmatada kired, ilma milleta inimesed ei ole suutelised sooritama tegusid? Ent Montesquieu polnud lisanud, et need teod peavad olema head, mitte halvad; teda tundus rohkem huvitavat tegevustüüpide klassifikatsioon kui nende tõhusus õnne seisukohalt. "Õnnest ei räägi ta midagi,"[13] ütles Bentham Helvétiusi korrates pahaselt, ja Napoli jurist Filangieri süüdistas Montesquieu'd selles, et ta "arutles pigem selle üle, mida *on tehtud*, kui selle üle, mida

13 Mainitud teos (märkus 1 eespool), 9. kd., lk. 123.

tuleks teha".[14] Montesquieu talus seda laadi arvustusi kannatlikult, küll aga tekib paratamatult tunne, et see, mida entsüklopedistid talle pahaks panid, ei olnud sugugi kalduvus rääkida tõde tõe enda pärast – millele parimad nende seast isegi ei suutnud vastu panna –, vaid tema ilmselt neutraalse suhtumise kaasnähud. Nende meelest rõhutas ta liiga innukalt, et vastupidavad ja hüvangut loovad ühiskondlikud struktuurid on harva lihtsakoelised, et poliitilise käitumise ulatuslikud valdkonnad jäävad alati väga keerukaks ja ebaselgeks, et selle ühe sektori radikaalne muutmine võib hõlpsasti kaasa tuua ettenägematuid tagajärgi teistes, ja et lõpp võib niisugusel juhul kujuneda hullemaks kui algus. Nende silmis oli tema pidev heietus pärikarva edasiliikumise ning aeglase ja ettevaatliku tegutsemise vajadusest sabotaaž nende õhinal koostatud programmide pihta, tema meeldetuletus "La nature agit toujours avec lenteur"[15] ja kuulus määratlus "kõige täiuslikumast" valitsusest, "celui ce conduit les hommes de la manière qui convient le plus à leur penchant et à leur inclination",[16] aga liialt leiged. Siiski, ka kõik see oleks olnud vastuvõetav,

14 Gaetano Filangieri, *La scienza della legislazione* (1784), teoses *La scienza della legislazione di Gaetano Filangieri con giunta degli opuscoli scelti*, 1. kd., Milano 1822, lk. 12. [...] Sama etteheide esineb Rousseau *Émile*'i V raamatus: "il faut savoir ce qui doit être pour bien juger de ce qui est". Vt. Rousseau *Oeuvres complètes*, ed. Bernard Gagnebin, Marcel Raymond jt., Paris 1959-, 4. kd. (1969), lk. 836-837.

15 Loodus tegutseb alati pikkamisi. *Tlk. Lettres persanes* 114.

16 see, mis juhib inimesi viisil, mis kõige enam vastab nende kalduvustele ja huvidele. *Tlk.* Sealsamas, 80.

kui ta poleks öelnud, et kui reformid on tõesti mõõdapääsmatud, siis seadusi tohiks puudutada "ainult väriseva käega",[17] ja mis veel hullem, et "vaev, kulutused ... koguni ohud, mis õigusemõistmisega kaasnevad, on hind, mida iga kodanik maksab oma vabaduse eest".[18] Bentham pahvatab taas: "*Edasilükkamise* ja *vormide* panegüürikast valmistatud sirmi olen ma näinud kasutusel kõik need viiskümmend viis aastat, ja sellel on loetav vabrikumärk. Seaduste vaim on vabrik; *Montesquieu* ja Co. tootja nimi; pole veel tehtud mugavamat ja minevamat kaupa."[19] Pole kahtlust, et need kuritarvitused, mis sajandivahetusel olid ajanud raevu Benthami, olid hoopis midagi muud kui need, mis sajandialguse Prantsusmaal Montesquieu's vastikust äratasid. Ent tegu on ka otsese erinevusega hoiakus. Montesquieu ei suuda unustada, et lihtsus, hoog ja ruttamine on despootia atribuudid ning ei mõju hästi isikuvabadusele, mis vajab lõdvemat ühiskondlikku kudet, aeglasemat tempot.

Kui tingimata on tarvis hävitada, siis sündigu see vähemasti kõheldes, süümepiinu tundes. Iseenesestki mõista ei saanud radikaalsemad uuendajad millegi niisugusega leppida ja kahtlustasid Montesquieu puhul teadusliku teadmahimu ja valgustatud seisukohtade kesta mässitud tagurlikke kalduvusi. Ja ega nad päri-

17 *Lettres persanes* 129.

18 *E.L.* vi 2.

19 Mainitud teos (märkus 1 eespool), 8. kd., lk. 481.

selt eksinudki.[20] Oli ta ju kindlalt vaenulik revolutsiooni vastu: Katariina Suur ja tema järel terve koolkond vene konservatiivseid mõtlejaid oleksid võinud osundada (ja osundasidki) Montesquieu seisukohti, kaitsmaks väidet, et Venemaal on "orgaaniline" vajadus autokraatia järele, ning kahtlemata sisaldas tema naturalism sügaval pinna all päritud metafüüsilisi veendumusi. Ometi ründas see tagurlane orjust, nagu polnud rünnatud veel kunagi enne, ei näinud midagi kurja ega ebaloomulikku enesetapus, abielulahutuses ja intsestis ning käsitas usundit puhtalt ühiskondliku asutisena.

"... kui Montezuma väitis, et hispaanlaste usund on hea Hispaaniale ja mehhiklaste oma tema kodumaale, siis polnud tema ütlus sugugi arutu".[21] Selline suhtumine pidi ärritama – ja ärritaski – tolle aja suurima väitluse mõlemat vaidluspoolt. Teoloogid Sorbonne'ist mõistsid selle loomulikult hukka. Montesquieu'le sai osaks ka jansenistide halvakspanu; tema raamatud paigutati *Index*'isse. Ent valgustuserakond – Voltaire ja entsüklopedistid – ei olnud sugugi vähem ärritunud. Sest kui antud seisukoht oleks tõene, siis järelduks sellest, et teaduslike uurimustega pole võimalik tõestada ühtede kõlbeliste eesmärkide õigsust ja teiste väärust, seda, et mõned või kõik usundid on ebatõe punutised ja ainuüksi seetõttu kahjulikud.

20 Rousseau kriitika Grotiuse aadressil teoses *Du contrat social* (I raamat, peatükid 2–4) sarnaneb paljuski Benthami rünnakuga Montesquieu pihta.

21 *E.L.* xxiv 24.

Tegelikult oleks kahtlemine ühtses üldtoimivas meetodis, mille abil kõlbelistele ja metafüüsilistele küsimustele pidi leitama tõesed vastused – tõesed alati ja kõikjal, kõigi inimeste jaoks, *quod ubique, quod semper, quod ab omnibus* –, või selle eitamine tähendanud terve valgustusliikumist toetava väärtustesüsteemi varingu algust. Sestap tunduski Montesquieu toon tervikuna, kogu tema teose suunitlus, õõnestavat uue ajastu põhimõtteid.[22] Temaga võidi, tõsi küll, arvestada kui liitlasega säärastes vaidlusküsimustes nagu religioosse ilmutuse usutavus, kiriku autoriteet, kuninga autoriteedi olemus ja autokraatliku valitsemisviisi mõistusvastasus; ta pidas tülgastavaks rõhuvat omavoli, mõtte- ja sõnavabaduse lämmatamist ja rojalistliku režiimi nõmedat majanduspoliitikat. Ta uskus teadmistesse, teadusesse ja sallivusse. Ta vihkas sõjavägesid, vallutusi, türanne ja preestreid. Ent sellega tema päriolek vastasrindlastega sama hästi kui piirdus. Ta ei uskunud karvavõrdki üldkehtivatesse lahendustesse, õigemini, ei uskunud üldse mingitesse lihtsatesse või lõplikesse lahendustesse. Tõsi küll, ta ei uskunud, et inimene kannab pärispattu, samas aga ei uskunud ta ka inimese võimet lõpmatuseni täiustuda. Ta arvas, et inimene ei ole võimetu, vaid ainult nõrk ja et teda on võimalik muuta tugevamaks, aga siiski mitte väga tugevaks. Ta pidas võimatuks ideaalseid lahendusi ja võimalikuks ainult neile ligilähedasi.

22 Vägagi sarnane hoiak, ja paljuski samadel kaalutlustel, leidis hukkamõistu Platonilt, kes omistas selle sofistidele.

Ta umbusaldas lihtsustamist ega uskunud ühegi asutise, ühegi kõlblusnormi jäädavust peale õigluse. Ta uskus, et inimeste probleemid on lahendatavad ainult mõistuse abil, aga et ka üksi sellest ei ole kuigi palju abi. Ta ei arvanud nagu Hume, et mõistus on tingimata kirgede ori, vaid ainult pidas seda nendest jõuetumaks ja väitis, et kuna mõistus on nõrk ja kired tugevad – ja nii või teisiti kaotamatud –, siis ei tuleks viimastega võidelda, vaid nad rakkesse panna ja luua tingimused nende suunamiseks soovitud kanalitesse – õpetus, mille hiljem võtsid omaks Saint-Simon, Comte ja Pareto. "Inimsoo jändrikust puust ei tehta eales midagi sirget," ütles Immanuel Kant,[23] ja see väljendab ka Montesquieu vaateviisi lahkuminekut tema sõprade, ajastu optimistlike uuendajate omast. Erinevalt nendest vihkab ja kardab tema kõiki despoote, ka kõige mõistuspärasemaid ja valgustatumaid, sest tal puudub usaldus igasuguse keskse autoriteedi, kõigi suurte ühiskonnakorraldajate, kõigi nende vastu, kes teiste inimeste saatusi enesekindlalt ja sujuvalt paika panevad. Ta kõneleb põlglikult ja vaenulikult universaalsest otsusetegijast [*Dècisionnaire universel*] (tema enda leiutatud termin), keda kunagi ei vaeva kahtlused – sääraste isikute organiseeritud ühiskonnad, olgu need kui tahes hästi korraldatud ja valgustatud, on paratamatult türanlikud. Ta on

23 "... aus so krummem Holze, als voraus der Mensch gemacht ist, kannnichts ganz Gerades gezimmert werden." "Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht", *Kant's gesammelte Schriften*, 8. kd. (Berlin 1912), lk. 23.

kirglikult veendunud, et igale kodanikule tuleb tagada isikliku vabaduse alammäär, ükskõik mida keegi selle vabadusega heaks arvab teha. Ta umbusaldab fanatismi, olgu kui tahes heasoovlikku, sest see ähvardab lämmatada isikupärase ("voorusele endalegi on vaja piire"),[24] ja hindab üle kõige isiku vabadust.

Kuid tema vastu on kõlanud veelgi tõsisem süüdistus: et ta ei ole puhtsüdamlik determinist. Pole kedagi teist, kes oleks teinud nii palju selleks, et juhtida tähelepanu neile lugematutele viisidele, kuidas materiaalsed tegurid vormivad inimeste iseloomu ja asutusi, ja osutada strateegilistele punktidele ühiskondlike suhete võrgustikus (nagu näiteks seos vaba kaubanduse ja sõjalise julgeoleku vahel, suhtlemisvõimaluste arengu mõju despootlikele valitsustele ja uute, ennekuulmatu hävitusjõuga relvade väljatöötamise mõju rahvusvahelistele suhetele),[25] ometi ta ei usu, et antud seletused laienevad kogu inimsoo käitumisele. Ta on veendunud, et seadused, mis valitsevad inimeste tolminguid, ei ole nii kõikehõlmavad nagu need, mis valitsevad näiteks elutu mateeria käitumist ruumis. Ta on veendunud, nagu ta neid nimetab, "üldpõhjuste"

24 *E.L.* xi 4.

25 "... depuis l'invention de la poudre, il n'y a plus de place imprenable ... Je tremble toujours qu'on ne parvienne à la fin à découvrir quelque secret que fournisse une voie plus abrégée por faire perir les hommes, détruire les peuples et les nations entières." [... püssirohu leiutamisest saadik pole enam olemas vallutamatuid kohti... Ma värisen alati, kui mõtlen, et lõpuks võidakse avastada mingi saladus, mis teeb inimeste tapmise ning tervete rahvaste ja riikide hävitamise veelgi hõlpsamaks. *Tlk.*] *Lettres persanes* 105.

olemasolus, mis loovad olukordi, millel üpris suure, ent mitte piiramatu tõenäosusega on teatavad tagajärjed, ja mis teisisõnu muudavad teatavad – aga ainult teatavad – võimalikud tegutsemisviisid kõlbmatuks. Juhustel on olulised tagajärjed ainult seetõttu, et juhused toimivad koostöös seletatavate üldpõhjustega: "Oleksid Caesar ja Pompeius mõelnud nii nagu Cato, siis oleksid teised mõelnud nii nagu Caesar ja Pompeius, ja vabariik, mis oli määratud kaduma, oleks kistud kuristikku kellegi teise käega."[26] Kui inglise kuningas Charles I poleks tekitanud "šokki" oma rahva elulaadis ühel viisil, siis ta oleks, üldist olukorda silmas pidades, kindlasti teinud seda kuidagi teisiti,[27] ja kui Rootsi kuningas Karl XII poleks lüüa saanud Poltaava all, siis ta oleks lüüa saanud kusagil mujal,[28] sest toimis "üldpõhjus", mille tõttu Rootsi riik ja sõjavägi olid sellises seisus, et üksainus kaotatud lahing võis tähendada neile kogu sõja kaotamist. Mis näitab äärmisel juhul üksnes seda, et teatavad võimalused olid teostamatud ja et väita vastupidist on ajaloo ebatõepärane esitus. Küll aga ei saa selle põhjal järeldada, et kõikidel juhtudel oleksid kõik alternatiivid olnud välistatud ja põhjuslikkusest tingituna oleks paratamatu ainult üks tee.

Montesquieu kõrvalekalletele rangest determinismist osutas üpris murelikult Durkheim, asudes noore

26 *Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence*, xi; Masson, 1. kd., osa C, lk. 427.
27 *De la politique*.
28 *E.L.* x 13.

mehena lähemalt uurima Montesquieu rolli sotsioloogia esiisana või koguni rajajana.[29] Durkheim ei suuda mõista, miks olid inimeste käitumist valitsevad seadused Montesquieu meelest vähem täpselt sõnastatavad ja toimelt vähem etteaimatavad kui need, mis valitsevad materiaalset maailma. Kui Montesquieu kuulutab, et sihilik inimtegevus võib avaldada materiaalsetele põhjustele olulist vastutoimet[30] – eks õnnitlenud ta ju 1749. aastal Hume'i selle puhul, et too omistas "une beaucoup plus grand influence aux causes morales qu'aux causes physiques"[31] –, ei suuda Durkheim kuidagi varjata pahameelt. Kui sotsioloogia tahab vähegi olla teadus, siis peab ta kahtlemata käsitlema inimtegevust ennast täpselt samavõrd looduslikest põhjustest tulenevana kui takistusi, mida selle tegevuse abil tahetakse ületada. Ta lõpetab süüdistusega Montesquieu'le, et viimane on ilmaasjata rootnud teaduse, mille ta ise esimesena arusaadaval ja sidusal kujul visandas. Durkheim arutles muidugi täiesti loogiliselt, ja kui nüüdisaegse teadusliku sotsioloogia vaimse isa tiitli kriteeriumiks oleks Helvétiusi või Comte'i põhimõtete range järgimine, siis tuleks Montesquieu'le tõepoolest teha tõsiseid mööndusi. Oma jäädavaks auks on Montesquieu

29 *Quid Secundatus politicae scientiae instituendae contulerit*, Bordeaux 1892; inglise keeles *Montesquieu's Contribution to the Rise of Social Science* teoses: Émile Durkheim, *Montesquieu and Rousseau: Forerunners of Sociology*, Michigan 1960.
30 *E.L.* xiv 5, 6; xvi 12.
31 märksa suuremat mõju vaimsetele kui füüsilistele põhjustele. *Tlk.* Kirjast Hume'ile 19. mail 1749; Masson, 3. kd., lk. 123.

vaieldamatult süüdi. Ta juhindus tegelikest faktidest, mida oli täheldanud või mille esinemises ta oli veendunud, ega andnud järele ahvatlusele paigutada neid mingisse sümmeetrilisse malli olenemata sellest, kas need on sinna paigutatavad või mitte. Ta täheldas mitmeid looduslikke ja ajaloolisi korrapärasusi, mis tundusid talle olulised, ning andis neist kohusetundlikult teada. Ühtlasi püüdis ta kindlaks määrata inimtegevuse mõjupiire teatavat tüüpi olukordades. Mõnda neist tegevustest pidas ta võimalikuks seostada looduslike põhjustega – mõnda, ent mitte kõiki. Ta ei küünitanud kaugemale, kui tõendusmaterjal võimaldas, vältis järelduste mehaanilist laiendamist ega väitnud, kui mõni nähtus tundus alluvat rangetele seaduspärasustele, et siis peab see olema nii kõiges. Inimesed võivad suunata asju oma tahte kohaselt, ehkki mitte kuigi palju; nad on nõrgad, ent Montaigne oli nende nõrkust ja abitust suuresti liialdanud. Pascal oli kuulutanud, et seaduste autoriteedi müstiline põhjus seisneb tavade kriitikavabas omaksvõtus, ja vihjanud, et kes sellesse põhjalikult süveneb – ja "viib selle tagasi algprintsiibi juurde" –, hävitab selle, ning Burke ja de Maistre kordasid neid sõnu innuka kajana. See, kes "viib" mis tahes nähtuse tema lähteallika juurde, "printsiibi" juurde, ütles Montesquieu, tugevdab teda. Teadmine ei saa kuidagi tekitada nõrkust; see jääb kahtlemata piiratuks ja meil tuleb teha, mis me vähegi suudame; seda võib olla vähe, ent see on rohkem kui eimidagi. Maailm allub seadustele, kuid need ei seleta veel kõike. Montesquieu pole rahul Spinozaga, kes ütleb, et inimene võib olla suur lurjus, ilma et ta selles süüdi oleks, sest tema tülgas käitumine on põhjustatud oludest, mille üle tal endal puudub igasugune kontroll.[32] Looduslikud põhjused on kaheldamatult väga mõjuvõimsad, ent neile on mõnikord võimalik vastu tegutseda seadusloome ja hariduse abil; koguni suurima võimuri, "kelle riik on esimene riikide seas" – kliima enda toimet on võimalik leevendada ja reguleerida tõhusa kõlblushariduse abil. Peaaegu kõike on võimalik muuta ja leevendada (reeglistada [*régler*] ja leevendada [*modérer*] on märksõnad, mida Montesquieu pidevalt kasutab); üht seadust saab ohjata teisega, üht jõudu teise abil; parim konstitutsioon on selline, mis on üles ehitatud üksteist tasakaalustavate jõudude keeruka mosaiigina. Inimeste loomulik suund on langeda raskusjõu mõjul allapoole, sootuks pingutamata end kohutavalt raskeks sirutuseks mõistuspärasusele või vabadusele, turnimisele kitsal teetammil despootia ja anarhia vahel.

Ometi on seda võimalik saavutada, kuigi üksnes sihiteadliku ja raske tööga tasakaalu nimel. Tasakaal jääb alati ebakindlaks. Selle alalhoidmine nõuab tohutult hoolt ja valvsust, lisaks aga ka täpseimat saadaolevat faktilist, see tähendab, teaduslikku teavet. Teadmatus, laisklemine ja omakasupüüd on inimsoo edukäigu võimsad vaenlased, veelgi laostavamad aga on sõgeusklikud ja hulljulged – mungad, kes õpe-

32 *Mes pensées.*

tavad inimesi närvutama oma loomulikke võimeid, suured vallutajad, kes hävitavad inimesi oma isikliku auahnuse rahuldamiseks, ja hullemast hullem, suured despootlikud organisaatorid, kes maksavad riigi vabaduse kinni kaaskodanikke orjastades. Kaks kõige halvemat kodanikku, kes Prantsusmaal kunagi olnud, olid Richelieu ja Louvois – ja kui ta oleks söandanud, siis oleks ta lisanud Louis XIV.

Vabadus ei ole totaalne sõltumatus ega ka ohjeldamatus. Seda on väga raske saavutada ja hoida, ilma selleta aga kängub kõik. Kui tahes suur halduslik kasutegur, rahvuslik uhkus, jõukus ega ühiskondlik võrdsus ei suuda heastada selle kaotust. Monarhiatel on iseäranis suur oht see kaotada, sest neil on kalduvus päädida despootias, nii nagu jõed suubuvad ookeani,[33] despootia aga tähendab hirmu levikut kõikjale, ja kus hirm on üldine ja iga kodanik kardab kedagi, seal puudub turvalisus, "tüüne vaim",[34] ning tegutseb tõbi, mis lõpuks hävitab normaalse ühiskondliku elu koe. Aga mis on vabadus? Montesquieu ütleb, et see ei ole samastatav loaga teha kõike, mis iganes pähe tuleb, sest see viiks anarhiani ja sedakaudu viimase mahasurumiseks paratamatult appivõetava despootiani. Omada vabadust tähendab kuulsa vormeli järgi "olla võimeline tegema seda, mida tuleks tahta, ja mitte olla sunnitud tegema seda, mida ei tuleks tahta".[35] Kes

33 *E.L.* viii 17.
34 Sealsamas, xi 6.
35 Sealsamas, xi 3.

aga ütleb meile, mida tuleks tahta? Seadused. Vabadus on "õigus teha kõike, mida seadused lubavad".[36] Ent kas pole siis võimalik, et leidub despootlikke seadusi? Jah, aga mõistuspärases ühiskonnas toetuvad seadused õiglusele. Õiglus ei ole määratletav kui seadustes juhtumisi kirjapandu ega ka miski, mis tuleneb valitseja tahtest lihtsalt seetõttu, et tema nii tahab. Määratleda õiglust tegelikkuses olemasolevate seaduste kaudu oleks niisama arulage nagu see, "kui keegi ütleks, et enne seda, kui ringi hakati tegelikkuses joonestama, ei olnud selle kõik raadiused võrdsed".[37] Head seadused on õigluse reeglite väljendus, reeglid ise aga on absoluutsed ja objektiivsed ning formuleeringutest sõltumatud. Mis on sel juhul õiglus? See on "inimestele niisama loomulik nagu olemasolu",[38] see on "un rapport de convenance, qui se trouve réellement entre deux choses: ce rapport est toujours le même, quelque être qui le considère, soit que ce soit dieu, soit que ce soit un ange, ou enfin que ce soit un homme".[39] See püsiv struktuur ei ole miski muu kui "asjade loomusest paratamatult tulenevad suhted"[40] – tuntud metafüüsiline seaduste määratlus, millega "Seaduste vaim" algab ja mis on kummastanud ja pahandanud nüüdisaja kommentaa-

36 Sealsamas.
37 Sealsamas, i 1.
38 *Lettres persanes* 10.
39 vastavussuhe kahe asja vahel; see suhe on alati üks ja sama, ükskõik milline olend seda ka ei uuriks, olgu siis jumal, olgu ingel või lõppude lõpuks inimene. *Tlk.* Sealsamas, 83.
40 *E.L.* i 1.

toreid. "La justice élève sa voix; mais elle a peine à se faire entendre dans le tumulte des passions."[41] See on tõeluse enda hääl: "La justice est éternelle, et ne dépend point des conventions humaines;" (ega ka jumalikest, oleks ta võinud lisada) "et, quand elle en dépendroit, ce seroit une vérité terrible, qu'il faudroit se dérober à soi-même."[42]

Antud vormelid panevad kulmu kergitama. Mitte et neis oleks midagi eriti uut – mõtteviis ise ja koguni küüniline nõuanne varjata tõde pärinevad juba vähemasti Platoni ajast. Montesquieu sõnad võiksid *mutatis mutandis* esineda nii mõneski keskaegses tekstis; ei Hooker ega Grotius oleks pidanud neid vähimalgi määral iseäralikuks. Õigupoolest ongi siin tegu ilmalikku sõnastusse ümber pandud laenuga keskaja teoloogiast. Hume[43] süüdistas Montesquieu'd, et viimase käsitus õiglusest kui mingist absoluutsest objektiivsest suhtest on võetud Malebranche'ilt, ning pidas seda põhjendatult mõttetuks abstraktsiooniks. Mõistagi lähtub see usust loodusõigusesse sellisena, nagu seda kujutlesid niihästi seitsmeteistkümnenda sajandi juristid kui ka majandusteadlased ja sotsiaalfilosoofid kaheksateistkümnendal sajandil. Füsiokraatlik õpetus kõikide inimeste pärishuvide kokkulangevusest pole

41 Õiglus tõstab küll häält, aga tal on raske end kirgede möllus kuuldavaks teha. *Lettres persanes* 83.

42 Õiglus on igavene ja ei sõltu inimlikest kokkulepetest; ja kui sõltuks, oleks see kohutav tõde, mida iseendalegi ei tohiks tunnistada. *Tlk.* Sealsamas.

43 *An Enquiry Concerning the Principles of Morals*, III ii 158, joonealune.

ise midagi muud kui tuletis loomulikest seadustest, *a priori* süsteemist, millest kahtlemata on võimalik üle astuda (ehk küll ainult üleastuja enese kulul) ja mida positiivsetel, inimeste tehtud seadustel on tarvis üksnes punktipealse täpsusega peegeldada. Sel viisil asendub isikuline valitsus, mis isegi kõige targemate käes säilitab mõningad meelevaldsuse alged, seaduste endi valitsusega. Pole raske siin ära tunda vana, teoloogiast pärit loomulikku korda, ümber panduna majanduslikku ja ühiskondlikku sõnastusse. Saint-Simoni vormel inimeste üle valitsemise taandumisest asjade üle valitsemise ees, selle ülevõtt Marxil, Hegeli mõistuspärane õigusriik ja kogu nende pärand nüüdis- ja juriidika- ja poliitikateoorias on juurtega kinni loomuliku korra metafüüsikas, mis hoolimata kõikidest katsetest anda sellele empiiriline sõnastus kannab endas oma transtsendentaalse päritolu kustumatuid tunnuseid. Mis aga teeb selle igipõlise mõtteviisi avaldumise "Seaduste vaimus" veidraks, on selle ühitamatus kõige algupärasemaga Montesquieu enda värskes suures avastuses. Kogu tema taotlus on näidata: seadused ei sünni tühjale kohale, need pole mingite Jumala, preestri või kuninga positiivsete ettekirjutuste vili, vaid nii nagu kõik muugi ühiskonnas, muutuvate kõlblustavade, veendumuste, konkreetses ühiskonnas konkreetses paigas maakamaral konkreetsel ajajärgul valitsevate üldiste hoiakute – kõige selle väljendus, mis laseb end voolida füüsilistest ja vaimsetest mõjutustest, millele inimesi aldistavad

koht ja aeg. Raske on aru saada, kuidas antud mõtteviisi – millele toetuvad võimas saksa ajaloolise jurisprudentsi koolkond, prantsuse revolutsioonijärgne historiograafia ja mitmesugused nüüdisaja sotsioloogilised õigusteooriad – on võimalik kokku sobitada usuga üleüldiste, ühtsete, igavesti püsivate reeglite olemasollu, mis kehtivad võrdselt kõikide inimeste puhul kõikjal ja alati – ning mille tuvastab mõistus, nagu seda käsitasid Descartes ja Leibniz, see tähendab kui mittemeeleline vahend igavikuliste tõdede tunnetamiseks – sellesama arusaamaga, mille kummutamine oli olnud Montesquieu suur ajalooline teene. Tegelikult läheb Montesquieu veelgi kaugemale. Kui seadused on igavikulise õigluse, inimestest, ajast ja kohast sõltumatu "loodusliku paratamatuse" väljendus, siis tuleb need sõnastada sedavõrd selgelt, et kohtunike ainsaks tööks jääks nende võimalikult range ja täpne kohaldamine käsitletavatele juhtumitele ja haldusvõimude ainsaks tööks nende teostamine nii täpselt ja täielikult kui võimalik. Selles küsimuses on Montesquieu äärmiselt järeleandmatu; ta tahab muuta seaduste toimivust nii punktipealseks ja automaatseks kui võimalik. Talle tundub olevat sügavalt vastumeelne kogu kohtunikuõiguse traditsioon oma juriidiliste fiktsioonide kasutamisega ja vanade seadusesätete tõlgendamisega vastavalt uudsetele olukordadele, pidades kinni pigem nende vaimust kui kirjatähest ja juhindudes avalikkuse huvidest, nii nagu iga põlvkond neid näeb vastavalt omaenda paremale arusaamisele ja mis sugugi ei pruugi ühtida teiste ühiskondade ja teiste põlvkondade arusaamisega – kogu see kardinaalne uuendus, millest too terane vaatleja Inglismaa asutisi analüüsides imelikul kombel mööda läheb. Igasugune mängitsemine seadusetähega, tõlgendamine, laialivenitamine, pragmaatiline kohandamine on lubamatu. Ta näib arvavat, et juhul kui seadus kaotab oma tarvilikkuse ega kehasta enam kõigiti objektiivse õigluse printsiipe, siis tuleb see vormiliselt tühistada ja seadusloomeorganil luua uus seadus. See võib viia seaduste ülemäärase ümbertegemiseni ja väljavahetamiseni ning seega lugupidamise kahanemiseni seaduste vastu üldse, nagu Hume õigesti osutas. Ent Montesquieu õiglusõpetusest range kinnipidamise korral on see möödapääsmatu. Ühiskondlikku kahju ärgu pandagu tähele, sest mis on ühiskondlik kokkuhoid võrreldes looduse igavikuliste seadustega?

Mõtteviis, mille kohaselt positiivse õiguse kriteeriumiks on selle range vastavus mingitele juriidikavälistele printsiipidele – nii nagu need on ilmutatud pühades raamatutes või eesõigustatud isikute ütlustes või tunnetatavad mõistuspärase intuitsiooni abil –, on Lääne õigusteooriale endistviisi omane. See on silmanähtavalt vastuolus teise, niisama tuntud seisukohaga, nimelt et seadused moodustavad ühiskonna arengu paljudest tahkudest ainult ühe ja on mõjutatavad samalaadsetest teguritest, mis mõjutavad kogu ühiskondlikku elu – ning Montesquieu maha laidetud Hobbesi õpetus, et õiglus pole midagi enamat kui

see, mida seadused ette näevad, pole muud kui lihtsalt üks äärmuslik ja tõepoolest mõneti liialdatud versioon sellest seisukohast. Võimalik, et rangelt võttes polegi loogilist vasturääkivust seaduste arvamises ühiskondliku evolutsiooni funktsiooniks ühelt poolt ning usus etteantud õiglusstandarditesse ja nõudmises sõnaselge kodifikatsiooni ja punktipealse kohaldamise järele teisalt, sest standard ise võib seisneda mingis püsikestvas suhtes ühiskondlike muutujate vahel, nagu seda on näiteks utilitaristlik suurima õnne põhimõte. Ent suhtumiste võrreldamatus jääb silmatorkavaks, ja Montesquieu ei jäta vähimatki kahtlust, et tema arusaamise järgi ei ole õiglus mingi loomulik funktsioon ega suhe, vaid transtsendentaalne igavikuline standard. Holmesi ja Brandeisi pragmaatilise jurisprudentsi teooria kokkupõrge vanema ettekujutusega seaduste kvaasimehaanilisest kohaldamisest nende täpsel, seadusloomes sõnastatud kujul on üks keskseid vaidlusküsimusi, mis on jaganud juristid, eriti Ühendriikides, kaheks vastasleeriks ja mille põhjusena on õigesti nimetatud sügavamale ulatuvaid poliitilisi, ühiskondlikke ja ka metafüüsikalisi erinevusi. Tasub lisada, et Montesquieu ettekujutus absoluutsest õiglusest kui igikehtivast seadusloomestandardist on ühitamatu ka seaduste ühiskondliku tõlgendusega niisugusel kujul, nagu seda tunnistasid näiteks Comte'i positivistlik koolkond või marksistid (oma teoorias seadustest kui ühiskondlikule ja majanduslikule alusele tuginevast pealisehitusest).

Ometi on kõikide nende jõgede lätteks Montesquieu: vasturääkivus avaldub silmanähtavalt juba tema mõtlemises.

Miks ta seda ei märganud? Võib-olla tuleneb see tema kartusest despootia ja omavoli ees, mis avaldus kahes omavahel mitte eriti hõlpsasti lepitatavas suundumuses. Ühelt poolt nimetab ta ikka ja jälle fakti, et igal ühiskonnal on just temale eriomased kõlbelised hoiakud ja harjumused ja elamisviisid, et pelk seaduste vastuvõtmine või määruste väljaandmine iseenesest ei saa neid kõlbelisi ja ühiskondlikke malle purustada, vaid üksnes häirida, ega ole tal vähimatki mõju, kui eksitakse liiga kaugele neist ühiskondlikest seaduspärasustest, millele allub kõnealuse ühiskonna evolutsioon. Selline on üks osa tema suurest võitlusest omavolilise ellusekkumise, meelevaldse surve ja üksikute türannide või despootlike rühmituste jõupoliitika vastu. Õudusest nende ees tulenevad soov säilitada hierarhiline ühiskond, püüd jagada ja tasakaalustada, umbusaldus fanatismi mis tahes ilmingute vastu, apelleerimine "vahevõimule" ning kaitsekõned pärusaristokraatiatele ja päritavatele elukutsetele, kohalikele ja provintsiaalsetele seadusandlikele ja kohtulikele kogudele, feodaalsete asutiste jäänukitele ja kombeiganditele, uuele keskklassile ametite müümisest tärkavale uusfeodalismile, põikumistele nende endi pärast – kõigele, mis võiks toimida puhvrina alaliselt pealetungiva keskvõimu ja rahvahulkade vahel, mida kõnealune võim muidu võiks hakata liiga vabalt

ja jõhkralt vormima mingi meelevaldse malli järgi. Teisal aga näeme tema kirglikku hoolt seaduslikkuse pärast, tema nõudmist, et seadused oleksid selgete sõnadega kirjas ja kõigile näha, mis omakorda on abinõu – ja seejuures õige võimas – ikka ühe ja sama peamise eesmärgi teenistuses: takistada tugevaid isiksusi ohjeldamatult rakendamast oma tahet (ükskõik, kas seda pooldasid rojalismi kaitsjad nagu abee Dubos või valgustatud despootiasse uskujad nagu Voltaire) ja kindlustada eraisikuid valitsejate võimu vastu, tagades kõigile võrdsuse üksikasjalikult formuleeritud seaduste ees.[44]

Kuid ükskõik kuidas Montesquieu suhtumist psühholoogiliselt seletada, sisemine vasturääkivus jääb, ja meie ees on kaks nii mõtlemises kui praktikas vastakat suunda, millest kummalgi on oma nõudlused autoriteedile. Esimene on pragmaatiline seadusloome, mis teadlikult arvestab ühiskondlikke muutusi. Siin järgneb omakorda teelahe: konservatiivse kuju omandab see Burke'i ja saksa juristide töödes, kes näevad seadustes rahvuse või kultuuri iseloomule aluse pannud sügavaimate traditsioonide ja vaistude väljendust, mis on lahutamatult seotud kogukonna "orgaanilise" arenguga ja mida ei tohi ohjata valitsejate omavoliliste dekreetidega või "tehislike" reformidega, mis ei ole kooskõlas nende ajaloolise "vaimuga".

44 Võiks peaaegu arvata, nagu oleks ta olnud veendunud, et ettekujutus absoluutsetest ja igavikulistest õigluse standarditest on kimäär, kuid kartnud, et selle ilmsikstulek avab tee despootiale ja ühiskondlikule ebastabiilsusele (vt. märkus 43 eespool).

Oma teisel, radikaalsel kujul on see leidnud tõlgenduse reformaatorite ja radikaalide arvukates nõudmistes, et seadused vastaku alati ühiskonna muutuvatele vajadustele ja ärgu olgu köidetud mingite iganenud põhimõtete külge, mis kehtisid kunagi muiste. Mõlemad evolutsioonilise jurisprudentsi vormid on võrdselt ühitamatud Rooma ja Napoleoni kodifitseeritud seaduste traditsiooniga, kus seaduste ülesanne on selgelt sõnastatud üldprintsiipide jõustamine, mille kehtivust nähakse üleüldisena ja igavikulisena, sõltumatuna ajast, kohast ja tingimustest.

See sisemine konflikt on täheldatav ka Montesquieu kaheksateistkümnendale sajandile tüüpilises mitmemõttelisuses sõnade "mõistus" ja "loodus" kasutamisel. Mõnikord tähendab mõistus üldiste seaduspärasuste intuitiivset tunnetust selles mõttes, nagu seda käsitasid Descartes ja ratsionalistid, teisal jälle selle (empiirilist) tunnetust, mida konkreetne ühiskond vajab "tervena" ja normaalsena toimimiseks konkreetses aegruumis. Loodus on enamasti leebe ja aeglane ning saavutab oma eesmärgid peaaegu märkamatu mõjutamise teel, ent ta võib ka kärkida ja kohutada: kui ma lähen liiale ja hakkan mõtlema piinamise kasulikkusest puhtalt utilitaarses vaimus, siis kuulen ma Montesquieu kinnitusel "la voix de la nature qui crie contre moi"[45], mis toob mind uuesti mõistusele. Teisal jälle pole loodus normatiivne, vaid üksnes asjade ja inimeste tegelik konstitutsioon, inimeste käitu-

45 loomuse/looduse häält, mis minuga kurjustab. *Tlk. E.L.* vi 17.

mise, vajaduste ja nõudmiste põhjus antud tingimus-
tes, ning sellisena kõikide teaduste uurimisobjekt.
Montesquieu töid läbib omamoodi katkematu dialek-
tika – ühel pool absoluutsed väärtused, mis näivad
tulenevat inimese kui liigi püsivatest vajadustest, ja
teisel pool niisugused väärtused, mis sõltuvad konk-
reetsest ajast ja kohast.

IV

Vasturääkivus on tänapäevani lahendamata. Ainus ühenduslüli kahe mõtteviisi vahel on mõlema vabadustaotlus. Seda, mida Montesquieu peab silmas vabaduse all, ei ole mõtet otsida tema formaalsest ja lamedast määratlusest, millega ta sõnastab kõnealuse mõiste õigusena teha seda, mida seadused ei keela, vaid tema teistest ühiskondlikest ja poliitilistest mõttearendustest, mis heidavad valgust tema väärtuste-skaalale üldisemalt. Kõige vähem on Montesquieu puhul tegemist ühestainsast põhimõttest ajendatud mõtlejaga, kes üritaks korrastada ja seletada kõike mingi keskse kõlbelise või metafüüsilise kategooria abil, mida mingil juhul ei tohi arvestamata jätta ühegi tõe formuleerimisel. Ta ei ole monist, vaid pluralist; tema virtuoossus saavutab kõrgeima taseme ja kõige enam omas elemendis on ta siis, kui püüab kujutada mõnd enda ja oma lugejate enamiku omast erinevat

kultuuri, hoiakut või väärtussüsteemi. Keegi radikaalne autor on tema kohta öelnud, et ta seletab liiga hästi – et ta näib leidvat kõigele õigustuse.[46] Ja tõsi mis tõsi, tolle aja tavaline häda, mis seisnes kõigi hoiakute ja kultuuride hindamises vastavalt nende kaugusele kaheksateistkümnenda sajandi valgustatud standarditest, on talle sedavõrd võõras, et liigne malbus kristliku Lääne omadest erinevate asutiste suhtes loob talle kahtlase maine nii oma aja tagurlaste kui ka radikaalide silmis. Üksikjuhtumite erinevuste tajumise võime asendamine üldpõhimõtetega on tema jaoks kurja juur. Tema meeldimuste skaala on tõepoolest väga lai. Ta kõneleb veenvalt tohutult erinevate eluviiside kaitseks, osutades kõigi puhul sellele, kuidas need sõltuvad füüsilisest keskkonnast, kulgevad omaenda mõistetavat arengurada ega täida nendega seotud inimeste vajadusi sugugi vähem rahuldavalt ja täielikult kui teised kultuurid teistel aegadel, teistes maades ja teistes klimaatilistes ja geograafilistes tingimustes. Selle ainulaadse võimega elada kujutluses sisse väga mitmesugustesse elulaadidesse ei kaasne Montesquieu puhul mitte üksnes sallivus (ehkki just selle pärast ta on kuulus) ja väärtarvituste andestamine, vaid ka teatav positiivsem suhtumine. Ta oli üks neid väheseid oma ajastu mõtlejaid, kes tabas ära inimkonna kõlblusajaloo ühe peamise omaduse, nimelt et inimestel

46 Kirjast Saurinile 1747.- 48. a. Masson, 3. kd., lk. 1538-1540. Antud kirja autorluse kohta vt. R. Koebner, "The Authenticity of the Letters on the *Esprit des lois* attributed to Helvétius", *Bulletin of the Institute of Historical Research* 24 (1951), 19-43.

on palju ja üksteisest erinevaid taotlusi ning et sageli on need isekeskis ühitamatud, et see põhjustab vältimatuid kokkupõrkeid tsivilisatsioonide vahel, ideaalide erinevust samades kogukondades eri aegadel ja erinevates kogukondades ühel ajal ning konflikte kogukondade, klasside ja inimrühmade sees ja üksikisiku teadvuses. Lisaks jõudis ta äratundmisele, et säärase tohutu olukordade mitmekesisuse ning üksikjuhtumite äärmise mitmetahulisuse ja keerukuse tingimustes ei suuda mingi üks kõlblussüsteem, rääkimata mingist ühest kõlbelisest või poliitilisest sihist, kõikjal ja läbi aegade pakkuda üldsobivat lahendust kõigile inimeste probleemidele. Püüd sääraste üheste süsteemide maksmapanekule, olgu need kui tahes väärikad, õilsad ja laialdaselt omaksvõetud, viib lõpuks alati tagakiusuni ja vabaduse kaotuseni. Despootia on "lihtne, läbinisti ühtlik; selle sisseseadmiseks piisab ainuüksi fanatismist, ja seda leidub kellel tahes".[47] Tõeliselt vabad on ainuüksi need ühiskonnad, mis viibivad "ergastuse", ebakindla tasakaalu seisundis ja mille liikmetel on priius järgida – valida – erinevaid sihte ja eesmärke. Riik võib ise olla vaba, see tähendab sõltumatu teistest riikidest, ent kui ta kivineb ja hakkab mõne ükskõik kui püha põhimõtte nimel alla suruma arvamusi, siis ei ole tema kodanikud vabad, vaid elavad orjuses. Montesquieu ei armasta konflikte; ta eelistab rahu, lepitust, kompromissi. Ta on umbusklik kõigi uute kreedode suhtes, sest tavaliselt on need

47 *E.L.* v 14.

fanaatikute väljamõeldised ja külvavad vaenu. Kui aga mingi kreedo on juba leidnud teatava tunnustuse, siis, olgu see nii tobe kui tahes, tuleks seda sallida ja mitte tagakiusamise teel välja juurida, sest olulisem on see, et inimestel oleks vabadus eksida, kui see, et nad oleksid sunnitud omama õigeid vaateid. Tõe suhtes polnud Montesquieu relativist. Nii nagu teisedki tolle aja valgustatumad inimesed uskus ta, et objektiivne tõde on kõikidel aladel leitav. Ent veelgi kindlamalt uskus ta seda, et ühiskonnad, kus pole tagatud ideaalide valimise vabadus ja samaaegselt on tarvitusel ettevaatusabinõud avaliku sõja ärahoidmiseks erinevate ideaalide poolehoidjate vahel, on paratamatult määratud manduma ja hävima.

See vastuseis mis tahes ortodoksiate kehtestamisele, kui palju seejuures olekski kaalul ja kui kõrgelennulised ja sügavalt lugupeetavad oleksid ortodokside ideaalid, eristab Montesquieu'd nii tolle aja teoloogidest kui ateistidest, nii idealistlikest radikaalidest kui autoritaarlastest. See on sissejuhatus demokraatide ja liberaalide omavahelisele heitlusele valgustusleeri sees. Nad võisid küll ühineda klerikaalse või ilmaliku vaimupimeduse ja rõhumise vastu, ent see liit sai parimalgi juhul olla vaid ajutine. Despootia, mis on omatehtud või õhinal vastu võetud, ei ole seetõttu vähem despootlik. Omatahtsi orjad on ikkagi orjad. Seda sõnumit ei kuulda uuesti enne, kui ilmuvad Benjamin Constant ning ühtaegu nii jakobiinide kui legitimistide vastu suunatud liberaalne reaktsioon.

Vaateviis, mis seab vabaduse kõrgemale õnnest, rahust ja vooruslikkusest, on alati kohanud umbusaldust, alati olnud ebapopulaarne.

Pinnale jääb ja tänapäeva seisukohalt iseäranis huvipakkuv on tema väga selge äratundmine, et kui tahes suur teadmiste või oskuste hulk või loogikavõime ei saa pakkuda ühiskonnaprobleemide automaatseid lahendusi, mis oleksid lõplikud ja üldkehtivad. Prantsuse valgustusliikumise juhid, suured teaduse populariseerijad, tegid inimkonnale suure teene oma avalikult kuulutatud sõjaga igasuguse teadmatuse ja vaimupimeduse vastu, iseäranis aga jõhkruse, rumaluse, tõe lämmatamise, künismi ja inimõiguste eiramise vastu. Nende võitlus vabaduse ja õigluse eest, isegi kui nad päris hästi ei mõistnud omaenda vormeleid, pani aluse traditsioonile, millele väga paljud inimesed tänapäeval võlgnevad oma elu ja vabaduse. Enamik nendestsamadest meestest, kelle süüdistusmaterjal oli sedavõrd ümberlükkamatu, uskus ka, et nii nagu on olemas teadus asjade käitumisest, nii võib sündida teadus inimeste käitumisest; et igaüks, kes on jõudnud selgusele viimati nimetatud teaduse põhimõtetes, on võimeline seda rakendades saavutama kõik sihid, mille poole ühiselt püüeldi; et kõik need sihid – tõde, õiglus, õnn, vabadus, teadmised, voorused, heaolu, füüsilised ja vaimsed võimed – on omavahel seotud "katkematu ahelaga", nagu oli öelnud Condorcet,[48]

48 *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*, ed. O. H. Prior ja Yvon Belaval, Paris 1970, lk. 228.

või vähemasti on üksteisega ühitatavad ning et kõik nad teostuvad, kui ühiskond kujundatakse ümber eksimist välistavate printsiipide alusel, millele osutab ääja avastatud teaduslik tõde ühiskondlikust olemisest.

Kui Suur Prantsuse revolutsioon ei muutnud inimesi üleöö õnnelikuks ja vooruslikuks, hakkasid mõned selle pooldajad väitma, et uutest printsiipidest kas pole korralikult aru saadud või et neid on ebatõhusalt rakendatud, või siis et probleemide lahendamise tõeliseks võtmeks on hoopis mingid teised printsiibid – et näiteks jakobiinide puhtalt poliitiline lahendus oli asjade saatuslik lihtsustamine ja et rohkem oleks tulnud tähelepanu pöörata ühiskondlikele ja majanduslikele teguritele. Ent kui 1848.–1849. aastal nendele teguritele pöörati vajalikku tähelepanu ja tulemused ikkagi pettumuse valmistasid, kuulutasid teadusliku lahenduse uskujad, et miski muu oli jäänud arvesse võtmata – klasside omavaheline võitlus või evolutsiooniprintsiip Comte'i järgi või midagi muud üliolulist. Just seda laadi "hirmsatele lihtsustajatele", kelle intellektuaalne sära ja kõlbeline südamepuhtus näisid ainult tugevdavat valmidust hiiglaslike abstraktsioonide nimel inimsugu väljamõeldud inimkäitumisteaduste altaril ikka ja jälle ohvriks tuua, töötavad nii hästi vastu Montesquieu ettevaatlik empirism, tema umbusaldus universaalsete seaduste suhtes ja tema ärgas inimvõimete piiri tunnetus. Radikaalsed reformid, ülestõusud ja revolutsioonid

on põhjendatud sel juhul, kui režiimi õiglusetus muutub liiga talumatuks, kui loodus tõstab selle vastu "kurja häält"; seda laadi ettevõtmistega kaasneb aga alati risk ja pole olemas ühtki meetodit, mis annaks neile kõlbelise või materiaalse tagatise selles mõttes, et võimaldaks eksimatult välja arvutada ühiskondlikud tagajärjed. Inimsoo ajalugu ei allu neile lihtsatele seadustele, millest nii paljud õilsad mõtlejad, eriti Prantsusmaal, lasid end hüpnotiseerida. "La plupart des effets arrivent par des voies si singulières, ou dependent de causes si imperceptibles et si éloignées qu'on ne peut guère les prévoir."[49] Ja kuna see on nii, siis ainus võimalik teguviis on püüda tekitada inimestes ahistust nii harva kui võimalik, olgu nende taotlused millised tahes. Kõige parem valitsus on selline, mis kõige paremini vastab inimeste "kalduvustele ja huvidele" [penchant et leur inclination].[50] Seaduste tegemine eeldab kõigepealt ainuüksi kogemuste või ajaloo teritatud sobivustaju: seaduste vahekord inimloomusega ja inimeste asutistega, vastastikuses toimes inimteadvusega, on tohutult keeruline, ning lihtsad ja lihvitud süsteemid on võimetud seda ette arvutama – jäigana kehtestatud ajatud reeglid lõpevad alati verepulmaga.

Vaatamata oma arhailisele poliitiliste asutiste klassifikatsioonile ning oma *a priori* käsitustele ühis-

49 Suurem osa asju sünnib sedavõrd kordumatul viisil või oleneb sedavõrd tähelepandamatutest või marginaalsetest põhjustest, et neid on vaevalt võimalik ette näha. *Tlk. De la politique.*

50 *Lettres persanes* 80 (vrd. märkus 17 eespool).

kondliku arengu sisemistest printsiipidest ja absoluutsest õiglusest kui igavikulisest looduslikust suhtest, näitab Montesquieu end märksa puhtama empiirikuna vahendite ja samuti taotluste küsimuses, kui seda on Holbach, Helvétius või isegi Bentham, rääkimata juba Rousseau'st või Marxist. Konservatiivid, liberaalid, fabiaanlased-sotsialistid – kõigil neil on tema rajatud traditsioon võimaldanud teha omad järeldused, tema dogmavabad põhimõtted aga on tänapäeva võistlevate ideoloogiate raevukate konfliktide taustal liigagi ajakohased. "Montesquieu poleks võib-olla jätnud endast järele midagi muud," kirjutab Maxime Leroy, "peale meeleolu, sotsioloogilise sihiasetuse ja mälestuse oma võluvatest Pärsia-fantaasiatest ... kui ta poleks jäädvustanud oma nime õpetusele võimude lahususest."[51] Võib olla poleks ta jätnud enamat kui kaine arusaamise ajaloolisest tõelusest, niisama konkreetse nagu Burke'il ja vaba viimase ägedatest eelarvamustest ja romantilistest moonutustest, ning esmakordselt Aristotelesega võrreldava äratundmise sellest, mis määrab inimeste või vähemasti ühiskondade elu.

51 *Histoire des idées sociales en France*, 1. kd.: *De Montesquieu à Robespierre*, Paris 1946, lk. 110.

VALGUSTUS-
LIIKUMISE
VASTASLEER

—

I

Vastuseis prantsuse valgustusliikumise kesksetele ideedele ja selle liitlaste ja jüngrite ideedele mujal Euroopa maades on niisama vana nagu see liikumine isegi. Loomulikult pidigi tekkima kiriku ja üldse igasugustesse usutunnistustesse kuuluvate religioossete mõtlejate vastuseis, kui kuulutati avalikult arutleva mõistuse suveräänsust ja hakati ainsa usaldusväärse teadmiste saamise allikana tunnistama vaatlusel põhinevaid loodusteaduslikke meetodeid ning üldi lahti ilmutuse, pühade raamatute ja nende tõlgendajate, pärimuse, traditsiooni ning kõikvõimalike mõistuseväliste ja transtsendentsete teadmisallikate autoriteedist. Ometi ei saavutanud nimetatud vastasrind – peamiselt ühise väitlusaluse puudumise tõttu valgustusfilosoofidega – kuigi palju peale surveabinõude karmistamise, mille eesmärgiks oli takistada kiriku või riigi autoriteedile ohtlikuks peetavate ideede levikut. Sellest hoopis mõjusamaks osutus juba antiikmaailmast alguse saanud relativistlik ja skeptiline traditsioon. Edumeelsete prantsuse mõtlejate peamised õpetused, ükskõik millised olidki nende omavahelised lahkarvamused, tuginesid antiikaegsest loodusõiguse õpetusest võrsunud veendumusele, et inimese loomus on põhiosas alati ja kõikjal ühesugune; et kohalikud ja ajaloolised variatsioonid on midagi

tähtsusetut võrreldes selle püsiva tuumaga, mis võimaldab inimese puhul, nagu loomade, taimede või mineraalide puhul, kõnelda liigist; et on olemas üldinimlikud eesmärgid; et on võimalik luua demonstreeritavate ja verifikatsioonile alluvate seaduste ja üldistuste loogiliselt seotud ehitis ja et sellega on võimalik asendada too kaootiline teadmatusest, mõttelaiskusest, huupi-oletustest, ebausust, eelarvamustest, dogmadest, viirastustest ja ennekõike "kasulikest eksitustest" koosnev segadik, mida inimsoo valitsejad püüavad säilitada ja mis on suuresti süüdi kõikides inimsoo komistustes, pahedes ja ebaõnnestumistes.

Samuti oldi veendunud, et eluta looduse pärusmaal sedavõrd võidukana esinenud Newtoni füüsika meetoditega sarnanevad meetodid on niisama edukalt rakendatavad ka eetika, poliitika ja üldse inimsuhete vallas, kus edukäik oli kasin; sellega kaasnes arvamus, et niiviisi pühitakse iseenesest minema mõistusvastased ja rõhuvad õigussüsteemid ja majanduskorraldused, mille asendamine mõistuse ülevõimuga päästaks inimesed poliitilisest ja kõlbelisest ebaõiglusest ja viletsusest ning avaks tee tarkusele, õnnele ja voorusele. Sellele vastukaaluks leidus õpetus, mis sai alguse juba kreeka sofistidelt Protagoraselt, Antiphonilt ja Kritiaselt ning mille kohaselt veendumused, mis sisaldavad väärtushinnanguid, ja nendel rajanevad asutised ei toetu tuvastatud objektiivsetele ja muutumatutele looduslikele faktidele, vaid inimlikele arvamustele, mis on kõikuvad ning eri ühiskondades ja

eri aegadel isesugused; et kõlbelised ja poliitilised väärtused, iseäranis õigus ja ühiskondlikud korraldused üldjoontes, toetuvad ebakindlatele inimlikele lepetele. Kokkuvõtlikult on selle sõnastanud Aristotelese osundatud sofist, kes kuulutas, et tuli põleb ühtviisi nii siin kui Pärsias, kuna aga inimeste loodu muutub otse meie silme all. Sellest just nagu järeldus, et inimeste asjaajamistes pole põhimõtteliselt võimalik kehtestada mingeid teaduslike meetoditega põhjendatavaid üldkehtivaid tõdesid, see tähendab tõdesid, mida igaüks võiks vastavate meetodite abil igal pool ja igal ajal kinnitada.

Nimetatud traditsioon andis endast jälle jõuliselt märku kuueteistkümnenda sajandi skeptikutest autoritel nagu Cornelius Agrippa, Montaigne ja Charron, kellel oli märgatav mõju Elizabethi ja James I ajastu mõtlejate ja luuletajate meelelaadile. Säärane skepsis sobis hästi neile, kes ei tunnistanud loodusteaduste või mingite muude üldhaaravate mõistuspäraste skeemide võimupürgimusi ja kuulutasid puht-usulist pääsmist nagu suured protestantlikud reformaatorid ja jansenistlik haru rooma kirikus. Ratsionalistlikku usku üldkehtivate mõtlemisprintsiipide abil tuletatavate ning hoolikalt läbi sõelutud vaatlus- ja katseandmetel rajanevate loogilis-deduktiivsete järelduste ühesesse ja terviklikku kehamisse kõigutasid veelgi sotsioloogilise kallakuga mõtlejad Bodinist Montesquieu'ni. Viimased, kasutades nii ajaloolist materjali kui uusi tõendeid, mis saadi hiljaaegu avastatud maa-

aladele – Aasiasse ja Ameerikasse – sooritatud reiside ja uurimisretkede kirjeldustest, rõhutasid lahknevusi inimeste kommetes ja peaasjalikult eriilmeliste looduslike tegurite, iseäranis geograafiliste tegurite mõju eri ühiskondade arengule, millega kaasnevad erinevused asutistes ja hoiakutes, mis omakorda sünnitavad ulatuslikke erinevusi tõekspidamistes ja käitumises. Jõudsaks võimenduseks sellele said David Hume'i revolutsioonilised õpetused ja iseäranis tõestus igasuguse loogilise seose puudumisest faktitõdede ja sääraste *a priori* kehtivate tõdede vahel, nagu on loogikas või matemaatikas – see kippus nõrgestama või hajutama kõigi nende lootusi, kes Descartesi ja tema järgijate mõjul pidasid võimalikuks katkematute loogilise arutluse ahelate abil rajada kõiki valdkondi haarava ja kõigile küsimustele vastuseid pakkuva ühtse teadmistesüsteemi, mille aluseks oleksid üldkehtivad, mis tahes empiirilist laadi kogemuse poolt ümberlükatamatud ja muudetamatud aksioomid.

Ent ükskõik kui põhjalikult relativism inimlike väärtuste käsitlemisel ja ühiskondlike, sealhulgas ajalooliste faktide tõlgendamisel seda laadi ühiskonnauurimusliku kallakuga kirjameeste mõtlemist ka mõjutas, ometi jäid nemadki kindlaks ühisele veendumusele, et kõikide inimeste lõpptaotlused on läbi aegade olnud tegelikult ühed ja samad: kõik inimesed püüavad rahuldada oma põhilisi füüsilisi ja bioloogilisi tarbeid nagu vajadus toidu, peavarju, turvalisuse, aga samuti rahu, õnne, õigluse, oma loomupäraste an-

nete harmoonilise arendamise, tõe ja veel millegi veidi ebamäärasema järele nagu voorus, kõlbeline täius ja see, mida roomlased tähistasid sõnaga *humanitas*. Vahendid võivad ju olla erinevad külmas ja kuumas kliimas, mägismaal ja siledatel tasandikel, ning ükski üldkehtiv retsept ei toimiks alati ilma prokrusteslike tagajärgedeta, ent lõpptaotlused on põhiosas sarnased. Mõjukad kirjamehed Voltaire, d'Alembert ja Condorcet olid veendunud, et kunstide ja teaduste areng on inimsoo kõige võimsam relv nimetatud taotluste teenistuses ja vahedaim relv võitluses teadmatuse, ebausu, fanatismi, rõhumise ja barbaarsusega, mis halvavad inimsoo pürgimusi ja nurjavad tõe ja mõistusliku elukorralduse otsinguid. Rousseau ja Mably seevastu uskusid, et just tsivilisatsiooni loodud asutised ise on kõige enam kaasa aidanud inimese rikutusele ja võõrdumisele loodusest, lihtsusest, südamepuhtusest ja eluviisist, mida iseloomustavad loomulik õiglus, ühiskondlik võrdsus ja spontaansed inimlikud tunded; tehisinimene on vangistanud, orjastanud ja hukutanud loomuliku inimese. Siiski valitsès põhjalikule hoiakute erinevusele vaatamata tuntav üksmeel põhiküsimustes, näiteks loodusõiguse igavikuliste printsiipide tõelisuse osas, mille järgimine ainsana võimaldab inimestel saavutada õnne, voorust ja vabadust – ning enam ei kasutatud sellest loodusõigusest rääkides ortodoksse protestantismi märksõnu. Nii teistide, deistide kui ateistide, nii optimistide kui pessimistide, nii puritaanide, primiti-

vistide kui ka nende meelest, kes uskusid edukäigusse ning teaduse ja kultuuri rikkalikesse viljadesse, valitses terves maailmas üks üldkehtivate ja vääramatute printsiipide kogum; need seadused valitsesid eluta ja elusat loodust, fakte ja sündmusi, vahendeid ja eesmärke, avalikku ja eraelu ning kõiki ühiskondi, ajastuid ja tsivilisatsioone; ainult nende vastu eksides pidi inimene langema nurjatusse, pahedesse ja viletsusse. Mõtlejate arvamused võisid erineda selle poolest, millised nimelt on need seadused või kuidas neid avastada või kes on pädevad neid selgitama, aga nende seaduste olemasolu ise ja see, et neid on võimalik teada, olgu kindlalt või tõenäosusele tuginedes, moodustas endiselt kogu valgustusliikumise keskse dogma. Alles rünnak sellele tähistab kõige võimsamat reaktsiooni tolle valdava mõttesuuna vastu.

II

Mõtleja, kellel oleks võinud olla selles vastuliikumises otsustav roll, kui keegi väljaspool tema enda kodumaad oleks teda lugenud, oli Napoli filosoof Giambattista Vico. Silmapaistva originaalsusega rõhutas Vico eriti oma elu viimases teoses *Scienza Nuova*, et kartesiaanid olid põhjalikult eksinud, omistades matemaatikale teaduste teaduse rolli; et matemaatika on kindel ainult seetõttu, et on inimeste

leiutis. Vastupidiselt nende arvamusele ei järgi matemaatika tõeluse objektiivset struktuuri; ta on meetod ja mitte tõdede kogum; tema abiga on võimalik välja arvutada korrapärasusi – nähtuste esinemissagedust välismaailmas –, aga mitte teada saada, miks need just sel kujul esinevad või mis otstarbel. Seda teab ainult jumal, sest ainult need, kes on midagi valmis teinud, võivad tegelikult teada, mis see on ja mis eesmärgil see on tehtud. Järelikult puuduvad meil selles tähenduses teadmised välismaailma – looduse – kohta, sest see pole meie tehtud; niisugused teadmised on ainult jumalal, kes on selle loonud. Küll aga võib inimestel, kellele jäävad kättesaamatuks teadmised looduse kohta, olla teadmisi inimlike asjade kohta, kuivõrd nad on vahetult tuttavad inimlike ajendite, eesmärkide, lootuste ja hirmudega, mis on nende pärisvara.

Vico sõnul väljenduvad meie elus ja toimingutes nii kollektiivselt kui individuaalselt meie pürgimused ennast säilitada, oma soove rahuldada ning saada aru üksteisest ja minevikust, millest me oleme välja kasvanud. Kõige olemuslikumate inimtoimingute utilitaarne tõlgendamine on eksitav. Esmajärjekorras on need puhas eneseväljendus: laulus, tantsus, kultuses, kõnes, võitluses ja nimetatud toimingutele rajatud asutistes avaldub ettekujutus maailmast. Keel, usutalitused, müüdid ja seadused ning ühiskondlikud, religioossed ja juriidilised asutised on eneseväljenduse vormid, milles sisaldub soov edasi anda inimese olemust ja ihalusi; nad põhinevad arusaadavatel mallidel, mistõt-

tu ongi võimalik rekonstrueerida teiste, ka ajaliselt ja ruumiliselt kaugete ja täiesti algeliste ühiskondade elukorraldust, küsides endalt, missugusest ideede, tundmuste ja tegude toestikust said võrsuda see luule, need mälestusmärgid ja see mütoloogia – nende loomulik eneseväljendus. Inimene kasvab individuaalselt ja ühiskondlikult; nende maailm, kes lõid Homerose värsid, oli nähtavalt väga erinev heebrealaste omast, kellele Jumal kõneles pühade raamatute kaudu, või Rooma vabariigi või keskaja kristluse või Bourbonide-aegse Napoli omast. Kasvuskeemid on jälgitavad.

Müüdid, vastupidiselt valgustusliikumise mõtlejate veendumusele, ei ole hilisema mõistuspärase kriitika abil õiendatavad väärad otsustused tõeluse kohta, samuti pole luule pelk ilutsemine seal, kus niisama hästi võiks väljenduda harilikus proosas. Antiikajastu müüdid ja luule kehastavad maailmanägemisviisi, mis on täpselt sama ehe nagu kreeka filosoofia, rooma õiguse või meie valgustatud ajastu ettekujutus maailmast – varasem, jämedakoelisem, meist kauge, aga oma erilise kõlaga, nii nagu see kostab "Iliasest" või kaheteistkümnelt tahvlilt, ja täieliks kokkukuuluvuses oma kultuuriga ning ülevuses, mida hilisemad, komplitseeritumad kultuurid ei ole võimelised taaslooma. Iga kultuur väljendab mingit kollektiivset kogemust, igal inimsoo arengu trepiastmel on omad, teistega võrdselt ehedad väljendusvahendid.

Vico teooria kultuuri tsüklilisest arengust sai üldtuntuks, ometi pole see sugugi tema kõige algupära-

sem panus ühiskonna ja ajaloo mõistmisse. Tema revolutsiooniline samm seisneb selles, et ta eitas õpetust ajatust loodusõigusest, mille tõed on igale inimesele põhimõtteliselt kättesaadavad alati ja kõikjal. Vico eitas söakalt õpetust, mis Aristotelesest meie päevini on moodustanud lääneliku traditsiooni tugitala. Ta kuulutas kultuuride ainulaadsust, ükskõik kuidas nende suhted eelnevate ja järgnevatega neid isekeskis ka sarnastaksid, ja käsitust inimühiskondade toiminguid ja eneseavaldusi igal konkreetsel arenguastmel läbivast ühesest stiilist. Sel kombel pani ta aluse ühtaegu nii võrdlevale kultuurantropoloogiale kui võrdlev-ajaloolisele keeleteadusele, esteetikale ja õigusteadusele; keel, tavandid, mälestusmärgid ja iseäranis mütoloogia olid ainsaks usaldusväärseks aknaks selleaegse, mida hilisemad õpetlased ja kriitikud hakkasid käsitama kollektiivse teadvuse muutuvate vormidena. Säärane historism oli ilmselgesti vastuolus vaateviisiga, mille kohaselt on olemas ainult üks tõe, ilu ja headuse norm, millele ühed kultuurid või isikud jõuavad lähemale kui teised ning mida mõtlejate kohus on määratleda, teoinimeste kohus aga saavutada. Homerose värsid olid ületamatu meistriteos, kuid said tekkida ainult brutaalses, karmis, oligarhilises, "heroilises" ühiskonnas, ja hilisemad tsivilisatsioonid, olgu nad muude näitajate poolest ükskõik kui palju kõrgemal, ei sünnitanud ega saanudki sünnitada kunsti, mis oleks tingimata kõrgem Homerose loomingust. See õpetus andis ränga hoobi käsitusele ajatutest

tõdedest ja sujuvast edukäigust, mida aeg-ajalt katkestavad tagasilangemised metslusse, ja tõmbas selge eraldusjoone "kõrvalt" jälgitava füüsilise maailma suhteliselt muutumatu olemusega tegelevate loodusteaduste ja humanitaarteaduste vahele, mis jälgivad ühiskondlikku evolutsiooni "seestpoolt", omamoodi empaatilise sisevaatluse teel, ja mille jaoks tekstide ja daatumite kindlaksmääramine teadusliku kriitika vahenditega on vältimatu, aga mitte ainus olemistingimus.

Vico süsteemitud teosed käsitlesid hulgaliselt veel teisigi teemasid, ent tema tähtsus valgustusliikumise ajaloos seisneb kultuuride paljususe ja sellest tuleneva niisuguse idee ekslikkuse rõhutamises, mille järgi on olemas üks ja ainult üks tõeluse struktuur, mida valgustunud filosoof suudab näha sellisena, nagu see on, ja mida ta (vähemasti põhimõtteliselt) suudab täiuslikult loogilises keeles kirjeldada – kujutlus, mis on kummitanud mõtlejaid alates Platonist ja lõpetades Leibniziga, Condillaciga, Russelliga ja viimase truumate järgijatega. Vico arvates esitavad inimesed kõiksuse kohta erinevaid küsimusi ja seetõttu kõlavad nende vastused niisama erinevalt; säärased küsimused, nagu ka neid väljendavad sümbolid või toimingud, muutuvad või kaovad käibelt, sedamööda kuidas kultuur areneb; et mõista vastuseid, on tarvis mõista teatava ajastu või kultuuri tähelepanu hõivanud küsimusi; viimased pole igipüsivad ega tingimata sügavamõttelisemad siis, kui sarnanevad meie endi

omadega rohkem kui teised, meist kaugemad. Vico relativism küündis kaugemale kui Montesquieu oma. Kui tal oli õigus, siis pidanuks see kummutama kogu arusaama absoluutsetest tõdedest ja nendel rajanevast täiuslikust ühiskonnast niihästi praktilisel kui ka põhimõttelisel tasandil. Kummatigi loeti Vicot vähe ja tema mõju ulatus enne "Uue teaduse" taasavastamist Michelet' poolt sadakond aastat pärast raamatu kirjutamist on endiselt vaieldav.

Vico soov oli kõigutada neid tugisambaid, millele toetus tema kaasaegne valgustusliikumine, ent Königsbergi teoloogi ja filosoofi J. G. Hamanni soov oli teha need maatasa. Hamann oli kasvatuselt pietist, ta kuulus kõikidest luterlikest sektidest kõige endassepöördunumasse ja kõige sisekaemuslikumasse, mida iseloomustasid pürgimus iga üksiku hinge vahetu ühenduse poole Jumalaga, terav antiratsionalism, kalduvus äärmuslikesse tundeelamustesse ning rõhuasetus karmidele kõlbelistele nõudmistele ja range enesedistsipliini vajadusele. Friedrich Suure kaheksateistkümnenda sajandi keskpaiku tehtud katse juurutada Ida-Preisimaal, oma kuningriigi provintsidest kõige mahajäänumas, prantsuse kultuuri ja viia nii majanduses, ühiskondlikus elus kui ka sõjalises valdkonnas läbi uuendusi põhjustas siinses jumalakartlikus, poolfeodaalses ja traditsiooniliselt protestantlikus ühiskonnas (kus sündisid ka Herder ja Kant) eriliselt ägeda vastureaktsiooni. Hamann alustas valgustusliikumise jüngrina, pöördus aga pärast põhjalikku

vaimset kriisi selle vastu ja avaldas sarja ründavalt poleemilisi kirjutisi äärmiselt omapärases, pentsikuseni viideterohkes, konvulsiivses ja tahtlikult raskepärases stiilis, mis pidi olema nii erinev kui vähegi võimalik sellest tema silmis vastikust elegantsusest, selgusest ja sujuvast pinnapealsusest, millega paistsid silma libedad ja ülbed prantsuse maitse- ja mõttediktaatorid. Hamanni väited tuginesid veendumusele, et igasugune tõde on üksikjuhuline, mitte kunagi üldine; et arutlev mõistus on võimetu tõestama millegi olemasolu ja kõlbab üksnes selleks, et suva järgi liigitada andmeid ja seada neist kokku skeeme, millel puudub igasugune vastavus tõelusele; et mõista tähendab olla suhtlusvahekorras, ükskõik kas inimeste või Jumalaga. Universum on tema jaoks, nagu varasemas saksa müstilises traditsioonis, ise omamoodi keel. Asjad, taimed ja loomad on ise sümbolid, mille abil Jumal suhtleb oma olenditega. Kõik saab alguse usust: usk on niisama oluline tõeluse tunnetamise organ nagu meeled. Lugeda Piiblit tähendab kuulda Jumala häält kõnelemas, keeles mida ta oma armulikkuses laseb inimesel mõista. Osale inimestest on antud mõista tema teid ja näha maailmakõiksust, mis pole sugugi vähem tema raamat kui Piibli ning kirikuisade ja pühameeste ilmutused. Ainult armastus – olgu inimese või objekti suhtes – võib avada tegeliku olemuse. Pole võimalik armastada valemeid, teese, seadusi, teaduslikke abstraktsioone – kogu seda hiiglaslikku süsteemi mõistetest ja kategooriatest – sümbolitest, mis

on liiga üldistavad, et olla lähedal tõelusele –, millega prantsuse valgustusmehed on katnud oma silmad konkreetse tõeluse ees, tõelise kogemuse ees, mida võimaldab ainult vahetu ja eriti meeleline kokkupuude.

Hamann juubeldab, et Hume'il on õnnestunud purustada ratsionalistide väide tõeluseni jõudmise aprioorse kanali olemasolust ja osutada, et igasugused teadmised ja veendumused toetuvad lõppkokkuvõttes vahetu taju andmetele. Hume oletab õigesti, et ta ei saaks süüa muna või juua klaasi vett, kui ta ei oleks veendunud nende olemasolus; veendumus – mida Hamann eelistab nimetada usuks – on midagi niisama vähe põhjendatavat ja tõestust nõudvat nagu maitse- või mis tahes teine aisting. Ehtne teadmine on üksikesemete vahetu tajumine, ja mõisted, olgu nad kui tahes piiritletud, ei ole iialgi lõpuni kohased üksiku kogemuse edasiandmiseks kogu selle täiuses. Indiviid on kirjeldamatu ["*Individuum est ineffabile*]," kirjutas Goethe Hamanni vaimus, keda ta erakordselt imetles, Lavaterile. Teadustest võib küll kasu olla praktilistes asjades, ent ükski mõistete ahel ei pane kedagi mõistma inimest, kunstiteost, sõnaliste ja mittesõnaliste vahendite ja sümbolite abil edastatavat, stiili, inimese, liikumise või kultuuri vaimset olemust – ega ka Jumala olemust, mis kõneleb meiega kõikjal, kui meil ainult on kõrvad, et kuulda, ja silmad, et näha. Tõeliselt olev on erakordne, see tähendab on tema ise nimelt oma ainulaadsuse tõttu, erinevuse tõttu teistest esemetest, sündmustest ja mõte-

test, mitte aga selle tõttu, mis tal nendega ühist on, kusjuures teadused oma üldistuslikkuses püüavad registreerida just seda viimast. "Üksipäinis tunne," kirjutab Hamann, "annab abstraktsioonidele ja hüpoteesidele käed, jalad ja tiivad," ja teisal: "Jumal kõneleb meiega luulekeeles, mis on määratud meeltele, mitte õpetlaslikes abstraktsioonides." Sedasama peaksid tegema kõik, kellel on midagi olulist öelda, kes pöörduvad teise inimese poole.

Hamann ei huvitunud kuigivõrd välismaailma puudutavatest teooriatest ja spekulatsioonidest; talle läks korda ainult üksiku hinge varjatum, sisemine elu ja sedakaudu ainult kunst, usuline kogemus, meelelised ja isiklikud vahekorrad, mille teadusliku mõistuse analüütilised tõed tema meelest kahandasid mõttetuks arvudemänguks. "Jumal on luuletaja, mitte matemaatik," ent inimesed, kes Kanti kombel kannatavad "gnostilise mateeriavihkamise" all, pakuvad meile lõputuid sõnalisi konstruktsioone – sõnu, mida eksikombel peetakse mõisteteks, ja veelgi hullem, mõisteid, mida peetakse tõeliselt olevateks asjadeks. Teadlased leiutavad süsteeme, filosoofid voolivad tõelusest tehislikke malle, sulgevad tõeluse ees silmad ja ehitavad õhulosse. "Kui teile on antud *data* [antu(d asjad], siis milleks otsida *ficta*'t [tehtud asjad]?" Süsteemid on lihtsalt vaimu vangikongid, ja nendega ei käi kaasas mitte ainult moonutused teadmiste vallas, vaid ka koletislike bürokraatlike masinavärkide rajamine reeglite järgi, mis eiravad elava maailma

kihavat mitmekesisust ja inimeste konarlikku ja ebasümmeetrilist siseelu ning rõhuvad neid kohanemisele mingisuguste ideoloogiliste teutidega, millel pole vähimatki seost selle vaimu ja liha ühendusega, mis moodustabki tõeluse maailma. "Mis on see paljukiidetud arutlev mõistus oma üldkehtivuses, eksimatuses ... enesekindluses, upsakates pürgimustes, muud kui mõistuse [*ens rationis*], kaltsunukk, ... ehitud jumalike atribuutidega?" Ainult ajaloos leidub konkreetseid tõdesid ja iseäranis luuletajad on need, kes kirjeldavad oma maailma kirglikkuse ja innustatud kujutelu keeles. "Kogu inimsoo teadmiste ja õnne varamu peitub kujundites," ja nimelt seepärast on meeltelt erksa ja kujutlusalti loodusinimese keel luuleline ja irratsionaalne. "Luule on inimeste loomulik keel ja iluaiandus on vanem põlluharimisest, maalikunst kirjast, laul deklamatsioonist, vanasõnad mõistuspärastest järeldustest, vahetus kauplemisest." Originaalsus, vaimsus, vahetu eneseväljendus, Piibel ja Shakespeare – need kujundavad maailma värvi, vormi ja elavat ihukudet, millele pelgalt skeletti paljastav analüütiline teadus ei pääse ligilähedalegi.

Hamann on esimene selles mõtlejate reas, kes süüdistavad ratsionalismi ja teaduslikku lähenemist tõeluse analüütilises moonutamises: tema järel tulevad Herder, Jacobi ja Möser, keda olid mõjutanud Shaftesbury, Young ja Burke'i intellektualismivastased diatriibidest ning kellest omakorda võtsid eeskuju paljude teiste maade romantilised kirjanikud.

Selle suhtumise kõige sõnakam eestkõneleja on Schelling, kelle mõtted käesoleva sajandi alguses väga erksal kujul taaselustas Bergson. Temast sai vaimne isa kõigile neile ratsionalismivastastele mõtlejatele, kelle käsituses matemaatika ja loodusteaduste staatilised, kolmemõõtmelised metafoorid annavad väära pildi tõeluse liidusteta tervikust selle analüüsimatus voolavuses. Et osadeks lahkamine võrdub tapmisega, on romantikute tunnuslause, ja üheksateistkümnendal sajandil sai see juhtmõtteks tervele liikumisele, mille kõige kirglikum ja lepitamatum eelkäija oli olnud Hamann. Teaduslikud lahkamisvõtted tekitavad ühiskonnas kõleda ebainimlikkuse, elutute prantsusepäraste reeglite hullusärgi, millesse Preisi Saalomon, Friedrich Suur, kes teab sedavõrd palju ja mõistab sedavõrd vähe, tahab köita kirglike ja luuleliste sakslaste elava ihu. Põhivaenlane on Voltaire, keda Herder nimetas "raugastunud lapseks", kellel inimlike tunnete aset täidab söövitav teravmeel.

Väga sügavalt mõjutasid seda Saksamaal tekkinud liikumist, mida hakati nimetama *Sturm und Drang*, Rousseau varasemad teosed. Rousseau kirglikud väljaastumised vahetu kaemuse ja tunnete loomulikkuse poolt, tema põlgus tehislike ühiskondlike rollide vastu, mida tsivilisatsioon inimestele nende loomuse tegelike sihtide ja vajadustega risti vastupidiselt peale sunnib; algelisemate, spontaansemate inimühiskondade idealiseerimine, vahetegemine ühelt poolt loomuliku eneseväljenduse ning teisalt närvetavalt tehislike ühiskondlike jaotuste ja konventsioonide vahel, mis röövivad inimestelt väärikuse ja vabaduse ja kasvatavad eelisõigusi, võimu ja meelevaldset türanniat inimeste astendiku ühes ja alandavat orjameelsust teises otsas ning seega moonutavad kõik inimlikud vahekorrad – kõik see avaldas Hamannile ja tema järelkäijatele muljet.

Aga isegi Rousseau ei läinud piisavalt kaugele. Kõigele vaatamata uskus Rousseau ajatute tõdede koodeksit, mis, olles kaeverdatud inimsüdamesse pronksist püsivamas kirjas, on kõigile loetav, ja seega tunnistas loodusõiguse, selle hiiglasliku, kalgi ja õõnsa abstraktsiooni autoriteeti. Hamannile ja tema järelkäijatele on kõik reeglid ja ettekirjutused surmavad; neid võib tarvis minna argielu korraldamisel, küll aga pole nende järgimisest iial sündinud midagi suursugust. Inglise arvustajatel oli õigus, kui nad väitsid, et originaalsus eeldab reeglite lõhkumist, et iga loomeakt, iga valgustav kaemus saab võimalikuks ainult despootlike seaduseandjate kirjutatud reegleid eirates. Reeglid, kuulutas ta, on vestaneitsid: neid rõvetamata ei sünni uut elu. Loodus on võimeline pööraseimateks fantaasiateks ja on lihtsalt lapsik rumaluhkus üritada teda vangistada "kidurate" ja kõlukuivade filosoofide kitsastesse ratsionalistlikesse kategooriatesse. Loodus on pöörane keeris, ja niinimetatud praktilised inimesed on nagu uneskäijad, kes tunnevad end turvalisena ja tublina, sest nende silmad on tõeluse suhtes pimedad; nähes tõelust

sellisena, nagu see on päriselt, võiksid nad mõistuse kaotada.

Keel on ühiskondade ja rahvaste ajaloolise elu vahetu väljendus – "igal õukonnal, igal koolkonnal, igal elukutsel, igal seltskonnal, igal sektil on oma keel"; me tungime selle keele tähendusse "armastaja, sõbra, hingesugulase kirglikkusega", mitte reeglitega, näiliselt üldkäibivate võtmetega, mis ei ava mitte kui midagi. Prantsuse *philosophe*'id ja nende inglise järgijad räägivad, et inimesed püüavad ainult leida naudinguid ja vältida valu, aga see on mõttetus. Inimesed püüavad elada, luua, armastada, vihata, süüa, juua, Jumalat teenida, ohverdada ja mõista, ning seda kõike sellepärast, et nad ei saa teisiti. Elu on tegutsemine. Sellest, nagu pietismi suured alusepanijad – Spener, Francke ja Bengel – on õpetanud, saavad teadlikuks ainult need, kes heidavad pilgu iseendasse ja käivad läbi "eneseteadvustamise põrgutee [*Höllenfahrt*]". Kuni inimene ei vabasta end ebaisikulise teadusliku mõttelaadi surmahaardest, mille puudutus võtab kõigelt elu ja üksikolemuse, ei ole ta võimeline mõistma ei ennast, teisi ega sedagi, miks me oleme just sellised ja mitte teistsugused.

Kui Hamann kõneles korrapäratute, seostamata kaemusvälgatuste keelt, siis tema õpilane Herder tegi katset luua inimese olemuse ja tema ajaloolise kogemuse seletamiseks ühtset süsteemi. Tundes sügavat huvi loodusteaduste vastu ja kasutades agaralt ära, eriti bioloogia ja füsioloogia vallas toimunud avastusi,

ning tehes prantslastele tunduvalt suuremaid järeleandmisi, kui fanaatiline Hamann oli valmis tegema, astus Herder oma õpetuse selles osas, mille tema innustusel sündinud liikumised oma mõttejoonestikku paigutasid, teadlikult vastu just prantsuse valgustusliikumise ühiskonnateaduslikele seisukohtadele. Ta oli veendunud, et midagi mõista tähendab mõista asju nende üksikolemuses ja arenemises ning et see eeldab võimet, mida ta nimetas "sissetundmiseks" hoiakutesse, kunstitraditsiooni selle ainulaadsuses, kirjandusse, ühiskondlikku organisatsiooni, kultuuri ja ajaloojärku. Et mõista üksikisiku tegusid, on vaja mõista ühiskonna "orgaanilist" struktuuri, mille kaudu üksi on võimalik jõuda selle liikmete teadvuse, toimingute ja kommete mõistmiseni. Nagu Vico, nii uskus ka tema, et usundi või kunstiteose või rahva iseloomu mõistmiseks on vaja "sisse minna" selle ainulaadsesse elulisse õhkkonda: ainult need, keda on loopinud Põhjamere tormilained (nagu tema endaga oli juhtunud reisil läände), suudavad täiel määral mõista vanu skaldide laule, need aga, kes pole kunagi näinud karme põhjamaiseid meremehi loodusjõududele vastu seismas, ei suuda seda kunagi; Piiblist suudavad päriselt aru saada ainult need, kes püüavad sisse minna Juudamaa lihtsate mägikarjaste kogemusse. Hinnata terviklike kultuuride, tervete traditsioonide häid ja halbu külgi Pariisi maitsekohtunike väljakuulutatud, üldkehtivusele küünitavate dogmaatiliste reeglite põhjal on tühisus ja sõgedus. Igal kultuuril on talle ainu-

omane "raskuspunkt", mida tabamata me ei suuda mõista selle iseloomu ega väärtusi. Siit tuleneb Herderi kirglik hool algeliste kultuuride säilitamise pärast, millest igaühel on anda midagi ainulaadset, tema kiindumus peaaegu kõigisse inimvaimu väljendusvormidesse, kujutlusvõime loomingusse, lihtsalt nende endi pärast. Kunst, kõlblus, tavad, usund ja rahva eluviis võrsuvad igipõlistest traditsioonidest, nad luuakse terve ühiskonna poolt kogukondliku elu käigus. Sääraste ühisel kogemusel põhinevate kollektiivse kujutluse jagamatute väljenduste vahele ja sisse paigutatud piirjooned ja jaotused pole muud kui hilisema ajastu tuimade, dogmaatikutest pedantide tehislikud ja moonutavad lahterdused.

Kes on laulude, eeposte, müütide, pühamute, rahva tavade, tema rõivaste, tema kõnekeele autor? Rahvas ise, kelle kogu hing õhkub tema olemusest ja tegudest. Pole barbaarsemat tegu kui kultuuripärandi eiramine või selle jalge alla tallamine. Siit ka Herderi hukkamõistev suhtumine roomlastesse vallutatud alade tsivilisatsiooni lõhkumise pärast, kirikusse (hoolimata asjaolust, et ta ise oli luteriusu pastor) baltlaste sunniviisilise ristiusustamise pärast, kes sel teel rõhuti nende loomuomastele traditsioonidele võõrasse kristlikku šablooni, ja briti misjonäridesse samasuguse tegevuse pärast hindude ja teiste Aasia rahvaste seas, kelle oma haruldased kultuurid halastamatult hävitati võõraste ühiskonnasüsteemide, usundite ja haridusvormide pealesurumisega, mis polnud neile

omased ja võisid nende loomuliku arengutee üksnes kiiva kiskuda. Herder polnud mingi natsionalist: ta oli arvamusel, et erinevad kultuurid võivad ja peavadki õitsema viljakalt külg külje kõrval nagu hulk rahumeelseid lilli inimsoo avaras aias; sellegipoolest on natsionalismiseeme tema tulistes rünnakutes õõnsa kosmopoliitsuse ja universalismi vastu (mida ta pani süüks prantsuse *philosophe*'idele) eksimatult äratuntav. Tema üheksateistkümnenda sajandi järelkäijate hulgas hakkas see nobedasti idanema.

Herderist sai suurim kultuurnatsionalismi innustaja Austria-Ungari, Türgi ja Vene impeeriumide rõhutud rahvaste seas ning sel moel, ükskõik kui ägedalt ta seda põlgaski, ka otsese poliitilise natsionalismi innustaja Austrias, Saksamaal ja nakkuse kaudu teistesski maades. Ta eitas tol ajal Pariisis moes olnud absoluutseid edukäigu kriteeriume: ükski kultuur ei ole pelgalt vahend teel teise kultuuri poole; iga inimliku saavutuse, iga ühiskonna üle tuleb otsustada tema sisemiste normide alusel. Vaatamata tema hilisemal eluetapil koostatud katselisele ajalooteooriale, milles mõnevõrra ebamääraselt kujutatakse kogu inimsugu arenevana ühise, kõiki inimesi, kõiki kunste ja teadusi hõlmava humaniteedi suunas, on just tema varasem, relativistlik vaimustus iga kultuuri ainuomasest olemusest ja õhkkonnast mõjutanud Euroopa ettekujutusi kõige põhjapanevamalt. Voltaire'i, Diderot', Helvétiusi, Holbachi ja Condorcet' jaoks on olemas ainult üleüldine tsivilisatsioon, mille värvikamad õied

puhkevad kord ühe, kord teise rahva seas. Herder näeb ühesele mõõdupuule allumatute kultuuride paljusust. Kuuluda teatavasse kogukonda, olla seotud selle liikmetega ühise keele, ajaloolise mälu, kommete, traditsioonide ja tundelaadi lõtvumatute ja nähtamatute köidikutega on üks peamisi inimlikke vajadusi, mis pole sugugi vähem loomulik kui toidu-, vedeliku-, turvalisuse- või soojätkamisvajadus. Üks rahvas suudab mõista teise asutisi ja suhtuda neisse sümpaatiaga ainult siis, kui ta teab, kuivõrd olulised on talle tema enda omad. Kosmopoliitsus on loobumine inimlikkuse, iseolemise seisukohalt kõige tähtsamast. Siit ka rünnak tema meelest võltsi, mehaanilise inimsoo-mudeli vastu, mida kasutavad teadusliku meelelaadiga prantsuse *philosophes* (Herder teeb erandi ainult Diderot'le, kelle isemeelitsevates, kujutlusrikastes ja ootamatutest kaemustest täidetud kirjutistes ta tunnetas ehedat vaimusugulust), kes mõistavad üksnes masinavärgi kombel toimivaid põhjuslikke tegureid ning üksikute kuningate, seaduseandjate ja sõjapealike – kord tarkade, vooruslike ja omakasupüüdmatute, siis jälle enesekesksete, kõlbeliselt lõtvade, nõmedate või paheliste – meelevaldset tahet. Aga jõud, mis vormivad inimesi, on märksa keerukamad ning ajastute ja kultuuride lõikes erinevad ega mahu seesugustesse lihtsatesse valmiskirjutatud valemitesse. "Ma olen alati kohkunud, kui kuulen tervet rahvast või ajajärku kirjeldatavat paari lühikese lausega; kätkevad ju sõnad "rahvas", "keskaeg" ning

"antiik- ja nüüdisaeg" hiiglaslikku hulka erinevusi." Sakslased saavad ilmutada tõelist loovust ainult sakslaste hulgas, juudid ainult siis, kui nad võivad uuesti kanda kinnitada Palestiina muistsel maakamaral. Need, kes on sunniviisil juurtega üles kistud, hakkavad isegi ellujäämise korral võõras keskkonnas kiduma: eurooplased minetavad Ameerikas oma vooruseid, islandlased manduvad Taanis. Eeskujude matkimine (erinevalt neist mõjudest, mis kanduvad ühest ühiskonnast teise teadvustamata kujul, märkamatult, iseeneslikult) viib tehislikkuseni, nõtrade imitatsioonideni, kunsti ja elu alavääristumiseni. Sakslased olgu sakslased ja mitte kolmandajärgulised prantslased; elu seisneb jätkuvas sidemes oma keelega, traditsioonidega, koduse tundelaadiga; ühtlustumine on surm. Elupuu tapetakse (teadusliku) asjatundmise puuga.

Nii väitis ka Herderi kaasaegne Justus Möser – ajaloolise sotsioloogia esimene esindaja, kes kirjutas oma kodupiirkonna, Lääne-Saksamaal asuva Osnabrücki endisest elust –, et "igal ajastul on oma stiil", igal sõjal oma kordumatu meeleolu, riigiasjadel eriline värving, rõivastusel ja etiketil omad sisemised seosed usundiga ja teadustega; et Zeitstil ja Volksstil on üle kõige; et igal asutisel on oma "kohalik põhjendus", mis ei ole ega saagi olla üldkehtiv. Möser väitis, et ühiskondi ja üksikisikuid on võimalik mõista ainult "kogumulje" kaudu, mitte analüütilise keemiku kombel üht elementi teisest eraldades; nimelt seda ei taibanud tema sõnul Voltaire, kui ta ironiseeris asjaolu

üle, et ühes Saksamaa külas kehtivale seadusele võib naaberkülast leida vasturääkiva seaduse: just selline muistsel katkematul traditsioonil põhinev rikkalik mitmekesisus võimaldab vältida Louis XIV või Friedrich Suure laadis ühtsustavate süsteemide türanniat; just sel kombel hoitakse vabadust.

Kuigi tegu polnud otsese mõjuga, võib siin ometi tähele panna neidsamu toone, mida oma töödes kordavad Burke ja paljud hilisemad romantikutest, vitalistidest, intuitsionistidest ja irratsionalistidest kirjamehed, nii konservatiivid kui sotsialistid, kes astusid välja ühiskonnaelu orgaaniliste vormide kaitseks. Burke'i kuulus tiraad prantsuse revolutsionääride juhtmõtete pihta võrsus samasugusest lugupidamisest nende "musttuhande niidi" vastu, mis seovad inimesed ajaloost pühitsetud tervikuteks ja mille vastandiks on utilitaristlik ühiskonnamudel, mis on võrreldav pelgalt lepinguliste kohustuste najal püsiva äriühinguga "ökonomistide, sofistide ja arveldajate" maailm, kes on pimedad ja kurdid mõistmaks neid analüüsile allumatuid suhteid, millest moodustuvad perekonnad, hõimud, rahvad, liikumised või mis tahes muud inimühendused, mis püsivad koos millegi enama najal kui vastastikuse kasu tagaajamine, sund ja teised armastusest, lojaalsusest, ühisest ajaloost, tundelaadist ja hoiakust kaugele jäävad jõud. Sellel kaheksateistkümnenda sajandi teisel poolel levinud rõhuasetusel mittemõistuspärastele teguritele, mis olenemata oma seotusest konkreetsete usuliste veendumustega tõstab esile üksiku, omapärase ja tabamatu väärtust ning apelleerib iidsetele ajaloolistele juurtele ja igipõlistele tavadele, osavate "arutlejate" sofistikast rikkumatute lihtsate, tublide talumeeste elutarkusele, on tugevalt konservatiivne ja isegi reaktsiooniline suund. Olgu väljaütlejaks innukas populist Herder talle iseloomuliku ägedusega poliitiliste sunnivõtete, impeeriumide, poliitilise autoriteedi ja igasuguse pealesurutud organiseerituse vastu või Möser, mõõdukas Hannoveri konservatiiv, poliitika vastu täiesti ükskõikne Lavater või Burke, kes oli üles kasvanud teistsuguse traditsiooni rüpes, lugupidamises kiriku ja riigi ning ajaloost pühitsetud aristokraatiate ja eliitide autoriteedi vastu – ikka väljendub neis mõtteviisides ilmne vastuhakk ühiskonna mõistuspärasele ümberkorraldamisele mingite üldkehtivate kõlbeliste ja intellektuaalsete ideaalide nimel.

Samal ajal õhutas teadusliku spetsialiseerumise vaimu suhtes tekkinud vastikus lõkkele radikaalseid protestimeeleolusid William Blake'i, noore Schilleri ja Ida-Euroopa rahvalähedaste kirjanike töödes. Eelkõige andis see tunda Saksamaal kaheksateistkümnenda sajandi teisel kolmandikul toimunud kirjanduslikus käärimises: sääraste *Sturm und Drang*'i juhtide nagu Lenzi, Klingeri, Gerstenbergi ja Leisewitzi näidendid on tormijooks ühiskonna- ja poliitikaelu igasuguste organiseeritud vormide vastu. See võis küll olla provotseeritud saksa keskklassi hingematvast väike-

kodanlikkusest või nõmedate ja tujukate Saksa vürstikeste pisikestes umbsetes õukondades valitsevast jõhkrast ebaõiglusest, aga niisama raevukalt ründasid nad kogu seda arutlevale mõistusele ja teaduslikele teadmistele tuginevat lihvitud elukorraldust, mille eestkõnelejaks olid prantsuse, inglise ja itaalia edumeelsed mõtlejad. Lenz näeb looduses metsikut keerist, millesse tundlik ja temperamentne inimene peab viskuma, kui tahab kogeda elu selle täiuses; tema, Schubarti ja Leisewitzi jaoks on kunst ja iseäranis kirjandus kirglik mina-maksmapanek, mis näeb igasuguses konventsiooniliste vormide omaksvõtus ainult "aeglast surma". Miski ei iseloomusta kogu Sturm und Drang'i liikumist paremini kui Herderi hüüd "Ma pole tulnud siia mõtlema, vaid olema, tundma, elama!" või "Südant! Soojust! Verd! Inimlikkust! Elu!" Prantslaslik arutlemine on jumetu ja õõnes. Just see õhutas Goethet seitsmekümnendatel aastatel reageerima Holbachi "Looduse süsteemile" [*Système de la nature*] kui eemaletõukavale, "pilkasele, laibalikule" traktaadile, millel pole vähimatki seost Strassburgis asuva gooti katedraali imelise, ammendamatult külluslikku elujõuga, milles ta Herderi juhatusel nägi üht keskaegse saksa vaimu ülevaimat väljendust, millest klassitsismiajastu kriitikud mitte kui midagi ei taibanud. Heinse viib oma fantastilise loo "Ardinghello ja õnnelikud saared" peategelased pärast rohkeid veriseid, enam kui "gootiliku" värvikusega pööraseid läbielamisi saarele, kus inimestevahelistes

suhetes valitseb totaalne vabadus, kus kõik reeglid ja konventsioonid on lõplikult üle parda heidetud ja kus anarhistlik-kommunistlikus ühiskonnas elav inimene võib viimaks ometi saavutada tegeliku suuruse ülla loovkunstnikuna. Selle teose innustavaks jõuks on raevukas, radikaalne individualism, milles – mitmeti sarnaselt samast ajajärgust pärinevate markii de Sade'i erootiliste fantaasiatega – leidis oma varase väljenduse igatsus pealesurutud reeglitest ja seadustest vabanemise järele, toetugu need siis teaduslikele arutlustele, poliitilisele või kiriklikule autoriteedile, monarhistlikule või vabariiklikule, despootlikule või demokraatlikule korrale.

Veidralt paradoksaalsel kombel on just läbini mõistuspärane, täpne ja ebaromantiline Kant oma eluaegse sallimatusega igasuguse "udutamise" vastu osaliselt, vähemasti ühe oma õpetuse liialdatud ja moonutatud tõlgenduste kaudu, selle ohjeldamatu individualismi üks vaimsetest isadest. Kanti kõlblusõpetus rõhutas asjaolu, et determinism ei ole ühitatav kõlblusega, sest tehtu eest kiita või süüdistada saab ainult neid, kes ise vabalt otsustavad, milliseid tegusid sooritada ja milliseid sooritamata jätta. Kuna vastutus eeldab valikuvõimalust, siis ei saa need, kellel puudub vabadus valida, olla kõlbelises mõttes rohkem aruandekohustuslikud kui kännud metsas. Sellega pani Kant aluse kõlbelise suveräänsuse kultusele, mille kohaselt ainult neid, kes toimivad, mitte ei lase endaga toimida, ning kelle vabalt ja kui tarvis, ka vastuvoolu

omaksvõetud põhimõtetest juhinduvad teod lähtuvad kõlbelistest otsustusest, mitte kontrollile allumatute füüsiliste, füsioloogiliste ja psühholoogiliste tegurite (nagu tundeelamused, ihad, tavad) paratamatust põhjuslikust survest, võib pidada tõepoolest vabaks või üleüldse kõlbelisteks toimijateks. Kant tunnistas oma olulist võlgnevust Rousseau ees, kes iseäranis "Savoia vikaari usutunnistuses" oma "Émile'i" neljandas raamatus kõneles inimesest kui materiaalse looduse passiivsusega võrreldes aktiivsest olendist, kellel on tahe, mis annab talle vabaduse vastu seista meeleliste-le kiusatustele. "Minu pahed teevad minust orja ja minu süüme vabastab mu," nimelt aktiivne tahe – teadvustatuna vahetult "südametunnistuse" poolt, mis Rousseau jaoks on "tugevam kui tallè vastu tõrkuv mõistus [s.t. omakasupüüdlikud põhjendid]" – võimaldab inimesel valida hea; ta tegutseb, kui vaja, vastuolus "ihu seadusega", muutes end seeläbi õnne väärilisekс. Aga ehkki selline õpetus tahtest kui võimest, mis ei allu põhjuslikkuse voolule, on suunatud Helvétiusi ja Condillaci aistingulise positivismi vastu ja ilmutab sugulust Kanti vaba kõlbelise tahtega, ei välju see ometi kõiki asju ja inimesi valitseva loodusõiguse objektiivse toestiku raamest, mis omistab kõikidele inimestele samad muutumatud, üldomased sihid.

Säärane tahte esiletõstmine kontemplatiivse mõtlemise ja taju arvel, mis toimivad inimese jaoks möödapääsmatute teadvuslike kategooriate ettemääratud

rõõbastes, on sügavalt omane kogu saksa käsitusele kõlbelisest vabadusest, mis eeldab loodusele vastuhakku ja mitte temaga harmoonilist kokkumängu, kui loomulike kalduvuste ületamisest ja prometeuslikust vastuhakust sunnile, olgu see siis inimlikku päritolu või mitte. See omakorda viis loobumiseni mõtteviisist, et mõistmisega kaasneb suhtumine teadmistesse kui mõistuspärase paratamatuse ja sedakaudu väärtuse selgitajasse asjade puhul, mis irratsionaalsele inimesele võisid tunduda üksnes takistustena teel. See käsitus, see vastuhakk leplusele tõelusega saab hilisemal, romantilisel kujul tooniandvaks katkematus, mõnigi kord traagilise lüüasaamisega lõppenud heitluses sõgedate loodusjõudude vastu, mis ei hooli kõige vähematki inimeste ideedest, ning autoriteedi ja traditsiooni kumulatiivse taaga, tolle kriitikavaba mineviku päratu luupainaja vastu, mis on omandanud konkreetse kuju oleviku rõhuvates asutistes. Näiteks Blake, hurjutades Newtonit ja Locke'i kui põhivaenlasi, süüdistab neid püüdes lukustada vaba inimvaim kägistavatesse intellektuaalsetesse mehhanismidesse; kui Blake ütleb: "Punakurguke puuri sees / paneb taeva tormama", ei tähenda puur midagi muud kui Newtoni füüsikat, mis lömastab kammitsemata inimvaimu vabad, spontaansed eluavaldused. "Kunst on elupuu ... Teadus on surmapuu," – Locke ja Newton, prantsuse *raisonneurs*, valitsev ettevaatlik, pragmaatiline respektaablus ja Pitti politsei olid tema jaoks tegelased ühest luupainajast. Midagi samasugust

võib märgata ka Schilleri varases näidendis "Röövlid" (aastast 1781), kus traagilise kangelase Karl Moori raevukas protest, mis lõpeb nurjumise, roima ja surmaga, ei ole välditav pelga teadmise abil, inimloomusest, ühiskondlikest oludest või veel millestki parema arusaamise abil: teadmisest ei piisa. Valgustusliikumise mõtteviis, mis pidas võimalikuks inimeste tegelike vajaduste kindlakstegemist ning tehniliste võimaluste ja toimimisreeglite leidmist selleks, et püsivalt tagada nende maksimaalne rahuldamine, ja nägi just selles teed tarkusele, voorusele ja õnnele, ei ole ühitatav Karl Moori uhke ja tormaka vaimuga, mis keeldub omaks võtmast ümbruse ideid ega lepi reformistliku sammhaaval-liikumisega ja uskumisega mõistuspärasesse organisatsiooni, mille eest astus välja näiteks eelmise põlvkonna valgustus. "Seadused on moonutanud teosammuks selle, mis oleks võinud olla kotka lend." Inimloomuses nähakse nüüd juba midagi loodusliku maailmaga põhimõtteliselt harmoneerimatut: Schilleri jaoks on Rousseau laadis saatuslik lõhe vaimu ja looduse vahel juba pärani valla – inimsoole on löödud haav, mille eest kunst püüab kätte tasuda, ent mida ta täielikult parandada ei suuda, nagu ta isegi teab.

Jacobi, kes oli oluliselt Hamannist mõjutatud müstiline metafüüsik, ei suuda kohandada hinge nõudeid intellekti omadega: "Valgus on minu südames: niipea kui ma proovin lähendada seda intellektile, see kustub." Jacobi pidas Spinozat Platonist peale suurimaks

meistriks kõiksuse mõistuspärases tõlgendamises, aga tema jaoks on see surnud elu: see ei anna vastuseid põletavatele küsimustele hinges, mille võib kodutust seisundist intellekti külmas maailmas päästa ainult vabatahtlik pühendumine usule transtsendentsesse Jumalasse.

Vahest kõige sõnakam kõikidest filosoofidest, kes kujutasid kõiksust seesuguse mittemõistuspärase õrgjõu enesearendusena, mida võivad intuitiivselt haarata ainult kujutlevad vaimud – luuletajad, filosoofid, teoloogid või riigimehed – oli Schelling. Loodus, elav organism, reageerib vaimuinimese küsimustele, vaimuinimene aga reageerib looduse küsimustele, sest nad suhtlevad salakeeles; vaid kujutluslik kaemus – ükskõik kas selle kandja on kunstnik, prohvet või mõtleja – suudab aduda tuleviku piirjooni, millest loodusteadlane ja poliitik või mis tahes teine maine empiirik oma pelgalt arvutleva intellekti ja analüüsivõimega vähimatki ei oima. Usust tollesse vaimu erilisse intuitiivsesse võimesse, mida tuntakse mitmesuguste nimede all nagu mõistus [*reason*], mõistmine [*understanding*] ja primaarne kujutlus – aga mida alati eristatakse valgustusliikumise poolt ausse tõstetud kriitilis-analüütilisest intellektist –, ning vastuolust selle ja koguva, liigitava, katsetava, tükkideks lahutava, jälle kokku paneva, määratleva, järeldava ja tõenäosusi arvutava analüütilise võime või meetodi vahel saab sealtpeale endastmõistetavus, millest lähtuvad Fichte, Hegel, Wordsworth, Coleridge, Goethe,

Carlyle, Schopenhauer ja teised üheksateistkümnenda sajandi ratsionalismivastased mõtlejad ja mis saavutab oma haripunkti Bergsonil ja hilisemates positivismivastastes koolkondades.

Samast lättest saab alguse ka see suure romantismijõe hoovus, mis näeb igas inimtoimingus isikliku eneseväljenduse vormi, ning kunstis ja üldse kogu loovas tegevuses ainulaadse – isikliku või kollektiivse, teadvustatud või teadvustamata isikupära vermimist ainesele või meediumile, mille kaudu ja millele ta toimib, püüdu teostada väärtusi, mis pole ette antud, vaid sünnivad loomeprotsessi käigus. Siit ka nii teooreetiline kui praktiline lahtiütlemine valgustusliikumise kesksest õpetusest, et reeglid, mille järgi inimesed peaksid elama ja tegutsema ja looma, on looduse enda poolt kehtestatuna valmiskujul olemas. Joshua Reynoldsile näiteks oli "suur stiil" kunstniku teostunud nägemus igavikulistest vormidest, teisel pool argikogemuse hämu olevatest algtüüpidest, mida kunstniku vaim võimaldab tajuda ja mida ta püüab kõikide enda käsutuses olevate tehniliste võtetega taasesitada lõuendil, marmoris või pronksis. Nende silmis, kes on kasvanud prantsuse klassitsismi vastu mässava saksa traditsiooni rüpes, pole säärane mimetism või ideaalmallide matkimine tõeline looming. Looming tähendab seda, et luuakse nii eesmärgid kui abinõud, nii väärtused kui neid kehastav vorm; nägemus, mida ma püüan värvidesse või helidesse panna, sünnib minus endas ja on eranditult minu, erinedes kõigest seni

olnust ja veel tulevast; igal juhul ei ole see midagi niisugust, mis oleks ühine mulle ja kõigile teistele, kes püüavad teostada mingit üht ja sama, oma mõistuspärasusest tulenevalt üldhaaravat ideed. Arusaam, et kunstiteosed (või mis tahes muu inimsaavutus) luuakse objektiivse looduse antud ja seega kõigi tegijate jaoks siduvate reeglite järgi, nagu õpetasid Boileau või abee Batteux, heidetakse kõrvale täielikult. Reeglitest võib siin-seal abi olla, ent väikseimgi vaimsusesäde hävitab need ja loob omaenda võtted, mida loomevõimetud käsitöölised võivad tagantjärele matkida, ütlemata seega ise midagi uut. Minu tegevust, olgu ma siis kunstnik, filosoof või riigimees, ei muuda loominguks mitte see, et eesmärk, mida ma püüan teostada, on objektiivselt ilus, õige, vooruslik või üldsuse poolt heaks kiidetud, vaid see, et ta on ainult minu.

Mis see loov mina õieti on, sellele vastavad erinevad mõtteviisid erinevalt. Ühed näevad selles kosmilise vaimuga samastatavat transtsendentset üksust, jumalikku printsiipi, mille poole piiratud inimene pürib nagu säde suure emaleegi poole; teised, nagu näiteks Byron, Hugo ja muud trotsiv-romantilised kirjanikud ja maalikunstnikud, samastavad selle omaenda isikliku sureliku, lihast ja verest minaga. Kolmandad jälle samastasid loova mina ühendava "organismiga", mille osakeseks või liikmeks nad end pidasid – rahvaga, kirikuga, kultuuriga, klassiga või ajaloo endaga, selle võimsa jõuga, mille emanatsioonina

nähti ka oma maist mina. Agressiivne natsionalism, oma ettevõtmiste samastamine klassi, kultuuri, rassi või edumeelsete jõudude huvidega – ajaloolise dünaamika tulevikusuunalise lainega, mis ühtaegu seletab ja õigustab tegusid, mille kordasaatmine isekalt kasuahnetel kaalutlustel või mõnel muul labasel ajendil oleks ehk jõle või põlastusväärne – kõik sellesse perekonda kuuluvad poliitilised ja kõlbelised käsitused väljendavad omal kombel õpetust eneseteostusest, mille lähtekohaks on trotslik lahtiütlemine valgustusliikumise põhiteesidest, mille järgi tõese, õige, hea ja ilusa ühesugune kehtivus kõigi inimeste puhul on demonstreeritav, kui korrektselt rakendada objektiivseid, igaühele kättesaadavaid ja teimitavaid uurimis- ja tõlgendusmeetodeid. Oma täisromantilisel kujul on see hoiak avalik sõjakuulutus Descartesi ja Galilei sissepühitsetud ning kõigile kahtlustele ja reservatsioonidele vaatamata isegi Montesquieu-, Hume'i-, Rousseau- ja Kanti-taoliste ägedate kallaklaste poolt täielikult ja kindlalt omaksvõetud ratsionalistliku katsemeetodi alustele. Klassitsismi tõeliselt tuliste vastaste silmis väärtusi ei tuvastata, vaid tekitatakse, ei leita, vaid luuakse; nad tuleb teoks teha sellepärast, et nad on minu või meie olenevalt sellest, millisena üks või teine metafüüsiline mõtteviis käsitab pärismina olemust.

Kõige ekstravagantsemad saksa romantikud, Novalis ja Tieck, ei näinud kõiksust mitte vastavate meetodite abil uurimist ja kirjeldamist võimaldava struk-

tuurina, vaid vaimu ja looduse – mis on seesama vaim ajas olekus – alalise toimimisena; vaimne inimene on selle pideva tõusuliikumise kõige teadlikum tegur, olles niisiis vaimu elus kõige olulisema edasiviiva jõu kehastus. Kui ühed, nagu Schelling ja Coleridge, käsitavad seda toimimist alaliselt täiuse suunas liikuva maailmavaimu järkjärgulise eneseteadvustamisena, siis teised käsitavad kosmilist protsessi eesmärgituna, sihitu ja mõttetu liikumisena, mida inimesed, suutmata sellele rõõmutule ja lootusetust tekitavale tõele silma vaadata, püüavad peita selliste lohutavate meelepetete varju nagu usundid, mis lubavad neile tasu teises elus, või metafüüsilised süsteemid, mis väidavad pakkuvat mõistuspärast seletust nii kõigele maailmas olevale kui ka kõigele sellele, mida inimesed teevad ja võivad teha ja peaksid tegema, või teaduslikud süsteemid, mis peavad tekitama mõtestatusemulje protsessi puhul, mis tegelikult on eesmärgitu, vormitu vool ja ei midagi muud – toores, tähenduseta fakt. Schopenhaueri poolt viimistletuna lõi säärane mõtteviis aluse suurele osale nüüdisaegsest eksistentsialismist ja absurdiharrastusest kunstis ja mõtlemises, nagu ka sellele äärmuslikult enesekesksele anarhismile, mille on viimse piirini arendanud Stirner, Nietzsche (mõnes oma meeleoludest), Kierkegaard (Hamanni kõige hiilgavam ja põhjalikum jünger) ja nüüdisaja irratsionalistid.

Lahtiütlemine valgustusliikumise põhiprintsiipidest – üldkehtivusest, objektiivsusest, mõistuspära-

susest, võimalikkusest leida püsivad lahendused kõigile elu ja mõtteilma tõsiseltvõetavatele probleemidele ning (mis pole sugugi vähem tähtis) mõistuspäraste meetodite kättesaadavusest igale küllaldase vaatlus- ja loogikavõimega varustatud mõtlejale – avaldus mitmeti, nii konservatismi kui liberalismi, reaktsioonilisuse kui revolutsioonilisuse kujul, sõltuvalt sellest, millist süsteemi rünnati. Need, kes hakkasid kõige otsustavamate takistustena inimese vabale eneseväljendusele nägema Prantsuse revolutsiooni või napoleonliku riigikorralduse põhimõtteid – näiteks Adam Müller ja Friedrich Schlegel, ning puhuti ka Coleridge ja Cobbett – võtsid omaks irratsionalismi selle konservatiivsel või reaktsioonilisel kujul ja kõnelesid mõnigi kord nostalgilisel toonil mingist kuldsest minevikust, näiteks teaduse-eelsest usuajastust, ning kaldusid (mitte just alati pidevalt või järjekindlalt) toetama kiriku ja aristokraatia vastuseisu elu kaasajastumisele ja mehhaniseerumisele tööstuse arengu ja uute võimu- ja autoriteedihierarhiate toimel. Neist, kellele kõige rõhuvamate ühiskondlike jõududena tundusid traditsioonilised autoriteedid ja hierarhiline organisatsioon – näiteks Byron ja George Sand või kuivõrd neid saab nimetada romantikuteks, ka Shelley ja Büchner –, kujunes romantismi mässu "vasak tiib". Leidus ka neid, kes suhtusid avalikku ellu põhimõtteliselt põlgusega ja pühendusid tegevusele oma vaimu sisemaailmas. Kõikidel juhtudel suhtuti elu mõistuspäraste või teaduslike meetoditega

organiseerimisse, mis tahes määrustamisse ja inimeste sundvärbamisse utilitaarsete eesmärkide või organiseeritud õnne teostamisele kui vihkamisväärt filisterlusse.

Kogu valgustusliikumise ühendavaks teljeks on kristluse keskse õpetuse, pärispatu eitamine ja veendumus, et inimene on sündinud kas süütu ja heana või siis kõlbeliselt neutraalsena ning hariduse ja keskkonna poolt voolitavana või, kõige halvemal juhul, rängalt puudulikuna, aga võimelisena radikaalseks ja piiramatuks eneseparenduseks mõistuspärase hariduse kaudu soodsatel tingimustel või nagu väitis näiteks Rousseau, ühiskonna revolutsioonilise ümberehitamise korral. Nimelt pärispatu eitamine kutsus Rousseau "Émile'i" puhul, hoolimata raamatu ründavast hoiakust materialismi, utilitarismi ja ateismi suhtes, esile kiriku kõige karmima hukkamõistu. Ja nimelt selle paulikiaanlik-augustiinliku õpetuse jõuline taaselustamine sai sajandivahetusel kõige vahedamaks relvaks prantsuse vasturevolutsiooniliste kirjanike de Maistre'i, Bonaldi ja Chateaubriandi käes kogu valgustusliikumise väljajuurimisele suunatud rünnakus.

Valgustusliikumisevastase võitluse reaktsioonilise suuna üks süngemaid, samas aga üks huvitavamaid ja mõjuvõimsamaid vorme leiab väljenduse mõtteviisides, mida esindasid Joseph de Maistre ja tema järgijad ja pooldajad, kellest kujunes üheksateistkümnenda sajandi alguse Euroopas vasturevolutsiooni teravik. De Maistre pidas valgustusliikumist üheks kõige

tobedamaks ja ühtlasi kõige laastavamaks ühiskondliku mõtte vormiks. Arusaam, et inimeses on olemas loomulik kalduvus heatahtlikkusele, koostööle ja rahumeelsusele või et teda vähemasti saab vastava hariduse või seadusloome abil nende poole kallutada, on tema meelest pealiskaudne ja väär. Hume'i, Holbachi ja Helvétiusi heatahtlik Emand Loodus on absurdne väljamõeldis. Ajalugu ja zooloogia on looduse kõige usaldusväärsemad kroonikad: need tunnistavad, et see on lakkamatu tapatöö tanner. Inimene on loomult agressiivne ja hävitav; ta tõstab mässu kõige tühisemate asjade pärast – muudatused Gregoriuse kalendris kaheksateistkümnenda sajandi keskel ja Peeter Suure määrus bojaaride habemete mahaajamise kohta põhjustavad vägivaldset vastupanu, sageli ohtlikke mässe. Aga kui inimesi saadetakse sõtta, hävitama nii ühele kui teisele armeele arusaamatutel eesmärkidel omasuguseid, niisama süütuid olendeid, siis lähevad nad kuulekalt surmale vastu ega hakka peaaegu kunagi mässama. Hävitusvaistu virgumine tekitab inimestes meeleülendust ja rahuldust. Inimesed ei jõua kunagi, ehkki valgustusliikumine seda väidab, kokkuleppele koostööks ja rahuarmastusel põhineva õnne saavutamiseks; ajalugu näitab selgesti, et miski ei suuda neid kokku liita paremini kui mõni ühine altar, millel end ohvriks tuua. See tuleb sellest, et iha ennast või teisi ohverdada on vähemasti niisama jõuline kui kõik rahumeelsed või ülesehituslikud ajed. De Maistre oli seisukohal, et inimesed on loomult halvad, ennasthävitavad ja vastuolulistest ihadest tulvil loomad, kes ei tea, mida tahavad, tahavad, mida ei taha, ja ei taha, mida tahavad, ning kellele ainult mingi autoritaarse eliidi, näiteks kiriku, riigi või mõne muu edasikaebamist välistava otsustusõigusega üksuse pidev kontroll ja range distsipliin annavad püsimis- ja pääsemislootust. Mõistuspärane arutlus, analüüs ja kriitika kõigutavad ühiskonna tugitalasid ja hävitavad selle kudet. Kui võimu alused kuulutatakse mõistuspäraseks, tekivad küsimused ja kahtlused; kui aga võim on küsitav, siis on see ka väitluse teel kummutatav; tema autoriteet muutub osavate sofistide poolt õõnestatavaks, see aga annab hoogu kaose jõududele, nii nagu juhtus Prantsusmaal nõrga ja vabameelse Louis XVI ajal. Et riik püsiks ja suudaks jagu saada narridest ja kelmidest, kes igal ajal püüavad teda hävitada, peavad võimu alused olema absoluutsed, koguni sedavõrd hirmuäratavad, et väikseimagi katsega neid kahtluse alla seada kaasneb tingimata silmapilkne ja hirmus karistus: ainult sellisel juhul õpivad inimesed võimule kuuletuma. Ilma selge autoriteediastendikuta – aukartust tekitava jõuta – toovad inimese parandamatult hävituslikud vaistud kaose ja üleüldise hävingu. Kõrgeim võim – iseäranis kirik – ärgu kunagi püüdku seletada või õigustada end mõistuspäraste vahenditega, sest mida üks inimene suudab näidata tõena, selle võib teine ümber lükata. Arutlev mõistus on liiga õhuke vall kaitseks möllavate tundmuste tormilainete eest: sedavõrd ebakindlale põhjale

ei saa rajada ühtki püsivat ehitist. Irratsionaalsus, kaugel sellest, et olla takistuseks, on ajaloo käigus aidanud saavutada rahu, turvalisust ja võimsust ning on ühiskonnale hädavajalik: just mõistuspärased asutised – vabariigid, valitavad monarhiad, demokraatiad, vabaarmastuse valgustatud põhimõttele rajatud liidud – varisevad kõige kiiremini; autoritaarsed kirikud, päritavad monarhiad ja aristokraatiad, traditsioonilised eluvormid nagu näiteks perekond – äärmiselt mõistusvastane asutis –, just need on kestvad.

Philosophes soovivad ratsionaliseerida suhtlemise üldkasutatava keele leiutamisega, mis oleks vaba irratsionaalsetest jädemetest ja idiosünkraatilistest riugastest, neist olemasolevate keelte tõrksa omapäradest; kui see peaks õnnestuma, siis oleks see hukatuslik, sest nimelt iga rahva keele ajaloolises arengus on jäädvustunud, säilinud ja kapseldunud tema poolteadvusliku, poolununenud kollektiivse kogemuse tohutu rikkus. See, mida nimetatakse ebausuks ja eelarvamusteks, on kõigest selle traditsiooni pealispind, mis ainuüksi oma püsimisega on tõestanud oma tugevust aegade jooksul üleelatud laastamiste ja õnnemuutuste kiuste; sellest ilmajäämine tähendaks ilmajäämist kaitseseinast, millest edasi tuleb inimeste rahvuslik olemine, vaimulaad, kombed, mälestused ja usk – kõik mis on teinud neist just need, kes nad on. Radikaalsete kriitikute jutlustatav käsitus inimloomusest, millele toetub kogu nende kaardimajake, on lapsik viirastus. Rousseau küsib, miks inimene, kes sündis

vabana, on ometi kõikjal ahelates; sama hästi võiks küsida, ütleb de Maistre, miks lambad, kes sünnivad lihasööjatena, näksivad ometi kõikjal rohtu. Inimesed ei ole loodud vabaduse ega rahu jaoks. Vabadus ja rahu, niipalju kui neid on olnud, on saavutatud ainult targalt autoritaarsete valitsuste käe all, kes on lämmatanud hävitava kriitilise intellekti ja selle ühiskondlikult laostavad mõjud. Teadlased, intellektuaalid, juristid, ajakirjanikud, demokraadid, jansenistid, protestandid, juudid, ateistid – nemad on see ärkvel vaenlane, kes iial ei lakka närimast ühiskonna elutähtsaid organeid. Parim valitsus, mida maailm on eales tunda saanud, oli roomlaste oma: nad olid liiga targad, et ise tegelda teadusega; sel eesmärgil palkasid nad ärksaid, püsimatuid, poliitiliselt saamatuid kreeklasi. Inimesi ja ühiskondi ei valitse särav intellekt, vaid tumedad vaistud; ainult eliidid, kes seda mõistavad ega võimalda rahvale liigset ilmalikku haridust, millest sünnib ülearune kriitika ja rahulolematus, suudavad pakkuda inimestele nii palju õnne, õiglust ja vabadust nagu maises hädaorus üldse võimalik. Kõige selle taustal aga peab varitsema sunni ja jõuvõtete võimalikkus.

Põrutava kujundlikkusega ütleb de Maistre, et lõppkokkuvõttes toetub igasugune ühiskonnakord üheleainsale inimesele – timukale. Keegi ei soovi ennast selle võika kujuga seostada, ometi toetuvad nii kord, rahu kui ühiskond tervikuna ainult temale – seni inimesed on nõrgad, patused, võimetud talitsema

oma kirgi ja jätkuvalt ahvatletavad kurjadest kiusatustest või narridest ulmadest. Väide, nagu oleks arutlev mõistus küllaldane kirgede harija või talitseja, on naeruväärne. Vaakum täidetakse jõuga; koguni verine koletis Robespierre, õige usu teelt eksinud riigile Issandast karistuseks saadetud nuhtlus, väärib rohkem imetlust kui liberaalne jahmerdamine ja kohmerdamine – sest ta hoidis ära Prantsusmaa lagunemise ja andis vastulöögi vaenlastele ning rajas armeed, mis vere- ja kirejoobumuses säilitasid Prantsusmaa. Louis XIV ei teinud oma aja osavatest väitlejatest väljagi, surus maha ketserluse ja suri kuulsusest ümbritsetuna omaenda voodis. Louis XVI mängles armastusväärselt riigikukutajatest ideoloogidega, kes olid rüübanud Voltaire'i mürgisest allikast, ja suri tapalaval. Surve, tsensuur, absoluutne võim, vastuvaidlematud otsused – need on ainsad meetodid valitsemaks olevusi, keda de Maistre kirjeldas pooleldi inimeste ja pooleldi loomadena, koletute kentauridena, kes ühtaegu otsivad Jumalat ja võitlevad temaga, igatsevad armastada ja luua, ent keda ähvardab pidev oht langeda ohvriks omaenda sõgedalt hävitavatele tungidele, mis on ohjeldatavad ainult siis, kui ühendada selleks otstarbeks jõud ja traditsiooniline autoriteet, eelkõige aga ajaloolise nimbusega asutisi püsti hoidev usk, mida arutlev mõistus ei söanda puudutada. Rahvas ja rass on tõelised; põhiseaduste kokkuklopsijate kunstlikud sünnitised on määratud varisemisele. "Rahvad," ütles de Maistre, "sünnivad ja surevad

nagu isikudki ... Neil on ühine hing, mis iseäranis hästi avaldub keeles." Ja kuna nad on isikud, siis nad peaksid pingutama selle nimel, et püsida "üherassilistena". Nii avaldab ka Bonald, tema lähim vaimne liitlane, kahetsust, et prantsuse rahvas on loobunud oma rassilise puhtuse aatest ja end sel kombel nõrgestanud. Küsimus, kas prantslased põlvnevad frankidest või gallialastest ja kas nende asutistel on rooma või germaani algupära – ühes implikatsiooniga, et vastusest võiks järelduda oleviku elukorralduse vorm –, on küll pärit juba kuueteistkümnenda ja seitsmeteistkümnenda sajandi ning kaheksateistkümnenda sajandi alguse poliitilistest vaidlustest, ent hakkab nüüd värvuma müstilisest organitsismist, mis jääb väljapoole igasugusete diskursiivsete arutluste ulatust ja nendele ligipääsmatuks. De Maistre'i jaoks on tõeline ainult loomulik kasv. Ainult aeg, ainult ajalugu võib luua autoriteedi, mida on võimalik kultustada ja teenida; pelk sõjaline diktatuur, üksikute inimeste käetöö, on toores jõud ilma hingejõuta: ta nimetab seda kepivalitsuseks [*bâtonocratie*] ja ennustab Napoleoni kadu. Samas vaimus mõistis Bonald hukka individualismi nii ühiskondliku mõtteviisina kui intellektuaalse meetodina ajaloonähtuste analüüsimiseks. Inimese leiutised, kuulutas ta, on nõrgukesed toed jumalike asutiste kõrval, mis ulatuvad inimese kogu olemusse, keelde, perekonda, Jumala-kultusse. Kes on nende leiutaja? Kus iganes sünnib laps, seal on isa, ema, perekond, Jumal; kõik, mis on ehtne ja kestev, toetub

sellele, mitte poepidajate maailma õiendamisele oma lepingutega, lubadustega, kasuga ja materiaalsete hüvedega. Mässumeelsete intellektuaalide ülbest enesekindlusest innustust saanud liberaalne individualism on kodanlikus ühiskonnas tekitanud ebainimliku konkurentsi, kus kõige tugevamad ja kiiremad võidavad ja nõrgad jäävad peksupoisiks. Ainult kirik suudab organiseerida niisuguse ühiskonna, kus võimekamaid hoitakse vaos, nii et kogu ühiskond saab edeneda ja sihile jõuavad ka need, kes on nõrgemad ja pole ahned.

Neist troostitutest õpetustest sai Prantsusmaal tublisti innustust monarhismimeelne poliitika, seoses romantilise heroismi mõistega ja järsu vahetegemisega loovate ja loomevõimetute, ajalooliste ja mitteajalooliste isikute ja rahvaste vahel aga andsid nad hiljem innustust ka natsionalismile, imperialismile ja viimaks, oma kõige ägedamal ja patoloogilisemal kujul, kahekümnenda sajandi fašistlikele ja totalitaarsetele õpetustele.

Prantsuse revolutsiooni suutmatus enamikku oma väljakuulutatud eesmärke teoks teha tähistab prantsuse valgustuse kui liikumise ja süsteemi lõppu. Selle mantlipärijatel ja mõningatel omakorda nendest äratust ja mõjutusi saanud vastassuunalistel liikumistel – poliitilistel ja esteetilistel, ägedatel ja rahumeelsetel, individualistlikel ja kollektiivsetel, anarhistlikel ja totalitaarsetel – ning nende saavutustel on koht teisel ajaloo leheküljel.

EUROOPA ÜHISTUNNE JA SELLE SAATUS

—

I

On juba kurblooline aabitsatõde, et ükski teine sajand peale meie oma pole näha saanud nii palju halastamatut ja jätkuvat inimolendite tõurastamist. Sellega võrreldes tunduvad isegi ususõjad ja Napoleoni vallutusretked kohaliku ulatusega ja inimlikud. Ma ei ole pädev esitama ülevaatlikku käsitlust selle vihkamise ja vaenu põhjustest. Ma tahaksin tähelepanu pöörata ainult ühele selle olukorra tahkudest. Me elame ajastul, kus fanaatiliste, mõnikord omal ajal õigegi tähelepandamatute mõtlejate poliitilised ideed on avaldanud inimeste elule tormilisemat revolutsioonilist mõju kui ühelgi ajajärgul pärast seitsmeteistkümnendat sajandit. Ma tahaksin arutluse alla võtta ühe sääraste ideede rühma, mis on meie elu põhjalikult mõjutanud nii heas kui kurjas mõttes.

Meie arusaamad elu sihtidest on ühes olulises mõttes erinevad meie esiisade omadest ja neile kogu ni vastandlikud, vähemasti kui rääkida enne kaheksateistkümnenda sajandi teist poolt valitsenutest. Nende järgi oli maailm ühtne, arusaadav tervik. See koosnes teatavatest püsivatest materiaalsetest ja vaimsetest osistest; mis polnud püsiv, see polnud tõeline. Kõikidel inimestel olid teatavad ühised muutumatud tunnused, mida nimetati inimloomuseks. Ja ehkki üksikisikute, kultuuride ja rahvaste vahel võis märga-

ta ilmseid erinevusi, olid nende sarnasused arvukamad ja olulisemad. Kõige olulisemaks ühiseks tunnuseks peeti mõistuseks nimetatava võime olemasolu, mis lubas oma valdajal tajuda tõde nii teoorias kui praktikas. Eeldati, et tõde on võrdselt nähtav kõigile mõistuslikele olevustele kõikjal. Säärase ühise loomuse olemasolu muutis niihästi paratamatuks kui ka mõistlikuks inimeste katsed omavahel suhelda ja püüda veenda üksteist usutava tõepärasuses ning äärmuslikel juhtudel ka sunnivõtete rakendamise teiste suhtes, eeldusel (nagu seda väljendas näiteks Sarastro valgustusaja ühes suurimas muinasjutus, Mozarti "Võluflöödis"), et kui inimesed on kuulekad (või juhul, kui miski muu ei aita, pannakse kuuletuma), siis nad tajuvad oma kasvatajate, seadusandjate või ülemate juba teadvustatud tõdede paikapidavust, järgivad neid ning saavad targaks, heaks ja õnnelikuks. Kahekümnendal sajandil ei peeta pretensiooni üldkehtivusele ei mõistuse ega mis tahes muu printsiibi puhul enam sugugi nii endastmõistetavaks; nähtus, mida Walter Lippmann nimetas avalikkuse filosoofiaks, ei ole enam poliitika ja ühiskonnaelu automaatne kaasanne ning see on tekitanud meie elus tohutu muutuse.

Kõige silmatorkavam näide selle kohta on fašism. Fašistid ja natsionaalsotsialistid ei oodanud alamatelt klassidelt, rassidelt ega üksikisikutelt nende eesmärkidest arusaamist ega osavõtlikkust; kõigi nende alaväärsus oli midagi sünnipärast ja väljajuurimatut, sest

tulenes verest või rassist või mingist muust kõrvaldamatust tunnusest; sääraste olevuste mis tahes katses küünitada võrdsuseni oma ülematega või isegi nende ideaalidest aru saada nähti jultumust ja rumaluhkust. Calibanile ei omistatud võimet pöörata oma pale taeva poole ja näha kasvõi vilksamisi Prospero ideaale, rääkimata nende omaksvõtmisest. Orjade kohus on kuuletuda; ülemate õigus nende turjal trampida põhineb nimelt sellel väidetaval faktil – mida kinnitas ka Aristoteles –, et osa inimesi on orjad juba loomu poolest ega ole neil niigi palju inimlikkust, et ise korraldusi anda või mõista, miks neid sunnitakse midagi tegema.

Fašism on säärase hoiaku äärmuslik väljendus, ent teataval määral on sellest nakatunud igasugune natsionalism. Natsionalism ei ole teadlikkus rahvuslikust iseloomust ega selle üle tuntav uhkus. See on usk ühe rahva ainulaadsesse missiooni, mis seisab olemuslikult kõrgemal kõigist muudest sihtidest ja atribuutidest, nõnda et kui tekib konflikt minu rahva ja kellegi teise vahel, olen mina kohustatud võitlema oma rahva eest ükskõik milliste tagajärgedega teistele; ja kui teised osutavad vastupanu, siis eks ole see ju täiesti ootuspärane olendite puhul, kes on üles kasvanud alamas kultuuris, haritud või sigitatud alamate inimeste poolt ning kes *ex hypothesi* ei suuda mõista minu rahvast ja mind hingestavaid ideaale. Minu jumalad on konfliktis teiste omadega, minu väärtused võõrastega, ja pole olemas ühtki kõrgemat autoriteeti – igatahes mitte ühtki absoluutset ja üldpädevat tri-

bunali –, kes võiks nende võistlevate jumaluste vahel õigust mõista. Nimelt seetõttu on sõda ainus lahendus nii rahvastele kui üksikisikutele.

Me mõtleme enamjaolt sõnades. Kõik sõnad aga kuuluvad konkreetsetesse keeltesse, mis on konkreetsete kultuuride saadused. Nii nagu ei ole kogu inimsoo hulgas üldkäibivat keelt, nii ei ole ka üldkehtivaid inimelu korraldavaid seadusi ega autoriteeti, vastasel korral valitseksid need seadused, see autoriteet suveräänsena kogu maailma, ent see ei ole natsionalistide silmis ei võimalik ega soovitav; üldkehtiv seadus ei ole õige seadus: kosmopoliitlik kultuur on jamps ja meelepete; rahvusvahelist õigust nimetatakse õiguseks ainult hapra analoogia põhjal, õõnsast viisakusest, varjamaks ränka ebakõla mineviku universalismiga.

Vähem silmatorkavalt tuleb see lähtekoht ilmsiks marksismi puhul, mis vähemasti teoorias on rahvusvaheline. Aga marksism on üheksateistkümnenda sajandi ideoloogia ega ole puhas oma aja kõikeläbivast sektantlusest. Marksism toetub mõistusele, see tähendab väidab, et tema aksioomid on intellekti vahendusel vastuvõetavad ja nende tõesus on "demonstreeritav" igale asjaomaseid fakte teadvale mõistuslikule olendile. Ta pakub pääsmist kõikidele: valgus on põhimõtteliselt nähtav igale inimesele ja sellest lahtiütlemine jääb igaühe oma vastutusele.

Tegelikkuses kummatigi on asi teisiti. Teooria majanduslikust alusest ja ideoloogilisest pealisehitusest, millele marksistlik ühiskonnateadus toetub, õpetab,

et inimeste teadvuses olevad ideed on tingitud nende või nende klassi poolt hõivatud kohast tootmissüsteemis. Mitmesugused enesepetted ja ratsionalisatsioonid võivad muuta selle fakti küll üksikisikutele nähtamatuks, ent "teadusliku" analüüsi käigus selgub alati, et kaalukas enamik igast klassist usub ainult seda, mis on kooskõlas antud klassi huvidega – huvidega, mis on ühiskonnateadlaste poolt objektiivse ajaloolise analüüsi abil kindlaks määratavad –, mis tahes moel ja kui tahes siiralt nad oma uskumusi ka põhjendaksid, ning vastupidi: umbusaldab, eitab, mõistab valesti, moonutab ja väldib ideid, millesse uskumine nõrgendaks antud klassi positsiooni.

Kogu inimsugu seisab piltlikult öeldes kahel liikuval trepil: igaüks meist kuulub klassi, mis sõltuvalt oma suhtest tootmisega liigub kas tõusvas suunas, võidule, või alla, hävingule. Mõlemal juhul minu veendumused ja hoiakud – need juriidilised, kõlbelised, sotsiaalsed, intellektuaalsed, usundlikud ja esteetilised ideed, mille keskkonnas ma tunnen end kodus – peegeldavad selle klassi huve, millesse ma kuulun. Kui ma kuulun võidule liikuvasse klassi, siis on minu veendumused realistlikud, sest ma ei karda seda, mida näen: ma liigun vooluga kaasa, tõe teadmine annab mulle vaid kindlust; kui ma kuulun tulevikuta klassi, siis minu suutmatus saatuslikele faktidele silma vaadata – on ju vähesed inimesed valmis tunnistama, et neid ootab kadu – eksitab mind arvestustes ja muudab mu liigvalusate tõdede suhtes kurdiks ja pime-

daks. Siit järeldub, et tõusva klassi esindajatel on igati mõttetu püüda langeva seisuse esindajaid veenda, et ainus viis enda päästmiseks on ajaloo paratamatusest aru saada ja sellest tulenevalt teha samm liugsalt hukatusse kulgevalt trepilt teisele, järsult tõusujoones liikuvale. See on mõttetu, sest tulevikuta klassi esindajatel on *ex hypothesi* soodumus näha kõike läbi eksitavate prillide: läheneva surma kõige ilmsemad sümptomid tunduvad neile hea tervise ja edukäigu tunnustena; nad kannatavad optimistlike hallutsinatsioonide all ja mõistavad järjekindlalt valesti kõiki hoiatusi, mida teise klassi esindajad heast tahtest võivad neile jagada; säärased meelepetted ise on samuti ajaloo poolt kõlbmatuks tunnistatud süsteemist kinnihoidmise möödapääsmatu kaasaanne. Edumeelsete jaoks on ajaraiskamine püüda oma tagurlastest vendi kao küüsist päästa: tulevikuta inimesed ei võigi neid kuulda ja nende hukatus on kindel. Kõiki ei päästeta: proletariaat, kes on õigustatult huvitatud iseenda pääsemisest, parem ärgu hooligu oma rõhujate saatusest; isegi neil, kes soovivad tasuda kurja heaga, pole võimalik päästa oma vaenlasi "likvideerimisest". Viimased on "loomulik kadu" – mõistuslik olend ei saa nende hukku ära hoida ega pea seda kahetsema, sest see on hind, mis inimsool tuleb maksta mõistuse enda edukäigu eest: tee paradiisiväravani on paratamatult sillutatud laipadega.

Ehkki teisel teel tuletatud, on selline lõppjäreldus veidralt sarnane natsionalistliku ja fašistliku seisukohaga ja erinev möödunud aegade hoiakust. Ükskõik kui ägedalt kristlased, juudid ja moslemid või mingid nende usundite sektid üksteist ka vihkasid, ometi toetus põhjend ketserite hävitamiseks alati veendumusele, et inimesi on põhimõtteliselt võimalik pöörata tõe teele, mis on üks ja üldine, see tähendab kõigile nähtav, ning et ainult üksikud neist on oma sõgeduses ja rüveduses niivõrd lootusetult kadunud, et võivad pääsemise leida ainult surmapiinades. Selle aluseks on lähteoletus, et inimestel kui niisugustel on ühesugune loomus, mis muudab suhtlemise põhimõtteliselt alati võimalikuks ja seega alaliseks kõlbeliseks kohustuseks. Just seda lähteoletust tabas esmalt küsitavaks muutumine ja seejärel täielik kokkuvarisemine. Lambad ärgu püüdkugi sikke päästa – see on mõistusevastane ja teostamatu.

Inimsoo jaotamine kaheks osaks – pärisinimesteks ja mingiks muuks, madalamaks liigiks – alamateks rassideks, alamateks kultuurideks, inimesetaolisteks olevusteks, ajaloo poolt kõlbmatuks tunnistatud rahvasteks või klassideks[1] – on inimsoo ajaloos uus nähtus. See tähendab ühtse inimloomuse – kogu endisaja religioosse ja ilmaliku humanismi põhieelduse eitamist. See uus suhtumine võimaldab inimestel näha

1 Isegi kui peetakse võimalikuks, et üksikud inimesed võivad end päästa, sooritades suure hüppe ülespoole liikuvale trepile – läks see ju lõppude lõpuks korda Marxil ja Engelsil endal ja nii mõnelgi teisel kodanlikku päritolu revolutsionääril –, on säärane samm võimalik ikkagi ainult üksikisikutele, mitte kunagi tervetele klassidele või mõnele suurele osale neist.

miljonites ja miljonites ligimestes alaväärtuslikke olendeid ja neid igasuguste süümepiinadeta tõurastada, tundmata vajadust neid päästa või ette hoiatada. Seda laadi käitumist on tavaliselt omistatud barbaritele või metslastele – inimestele mõistuse-eelses teadvusseisundis, mis iseloomustab rahvaid tsivilisatsiooni eluhommikul. Nüüd säärane seletus enam ei tööta. Nagu ilmneb, on võimalik omandada kõrge teaduslike teadmiste ja oskuste tase, samuti kõrge üldkultuuriline tase, ja sellegipoolest hävitada rahva, klassi või ajaloo enda nimel armutult teisi inimesi. Kui see on lapsemeelsus, siis on see raugaea lapsemeelsus oma kõige tülikamal kujul. Kuidas on inimsugu sellisesse olukorda sattunud?

II

Võib-olla tasuks siinkohal lähemalt vaadata vähemasti üht kõnealuse hirmuäratava ilmingu juureharu. Iga inimpõlve vältel esitatud küsimustest moodustavad ühe osa põhjapanevad küsimused selle kohta, kuidas inimesed peaksid elama. Seda laadi küsimusi nimetatakse kõlbelisteks, poliitilisteks, sotsiaalseteks; nad painavad kõiki ajastuid ja ehkki nad esinevad mitmel kujul ja neile antakse muutuvatest tingimustest ja ideedest tulenevalt erinevaid vastuseid, on neil siiski isekeskis teatav perekondlik sarnasus. Mõned küsimused püsivad kauem kui teised; neid, mis puudutavad jäävaid inimlikke omadusi, nimetavad kõik inimpõlved põhilisteks või igavesteks. Kuidas ma peaksin elama? Mida ma peaksin tegema? Miks ma peaksin teistele kuuletuma ja millisel määral? Mis on vabadus, kohus, võim? Kas ma peaksin püüdlema õnne, tarkuse või headuse poole? Ja miks? Kas ma peaksin pühenduma omaenda annete teostamisele või ohverdama end teiste nimel? Kas mul on õigus ise ennast valitseda või ainult olla hästi valitsetud? Mis on õigused? Mis on seadused? Kas on olemas eesmärki, mille poole üksikisikud või ühiskonnad või kõiksus tervikuna tahes-tahtmata püüdlevad? Või pole niisuguseid eesmärke ja on ainult inimeste tahe, mis sõltub toidust, mida nad söövad, ja keskkonnast, kus nad kasvavad? Kas on olemas midagi niisugust nagu rühma, ühiskonna, rahva tahe, millest üksiku inimese maailm moodustab vaid killukese ja mille rüpes üksiku inimese tahtel ainsana on mingit mõju või tähendust? Riik (või kirik) *contra* üksikisikud ja vähemused; riiklik püüd võimule, organisatsiooni tõhususele või korrale *contra* üksikisiku pürgimus õnne, isikliku vabaduse või kõlblusprintsiibi poole – kõik need küsimused, osalt väärtuste ja osalt faktide kohta – "tuleks" ja "peaks" kohta mitte vähem kui "on" kohta –, on painanud inimesi niikaua, kui vähegi mäletatakse.

Minu arvates vastab tõele, et hoolimata sellest, milliseid vastuseid neile põhjapanevatele küsimustele

anti, peeti neid vähemasti kuni kaheksateistkümnenda sajandi keskpaigani põhimõtteliselt vastatavaks. (Kui leidus mõni niisugune küsimus, mille puhul – ehkki arusaadavalt ei pruugitud alati teada vastust ennast – ei teatud isegi seda, millist laadi vastus võiks olla tõene, siis tähendas see, et küsimus ise on mõttetu, et see õigupoolest ei olegi mingi küsimus.) Väärtusi puudutavaid küsimusi peeti vastatavaks samamoodi nagu faktiküsimusi. Ma ehk ei ole suuteline teile ütlema, kui pikk on vahemaa Lissaboni ja Konstantinoopoli vahel, aga ma tean, kust te võite leida vastuse. Ma ei oska ise öelda, millest koosneb mateeria või kes oli Etioopia valitseja viiendal sajandil enne Kristust või kas haige sureb sellesse tõppe või mitte, aga on olemas asjatundjad, kellelt ma võin nõu küsida ja kes annavad oma parima, et leida tõde, kasutades selleks meie ühises sootsiumis kohaseks tunnistatud meetodeid. Nimelt seda peetakse silmas, kui öeldakse teadvat, et tõene vastus on põhimõtteliselt leitav, ehkki mina ega keegi teine ei pruugi seda parajasti teada.

Sama oletus käibis väärtusi puudutavate küsimuste puhul – küsimuste puhul nagu "Mida tuleks teha?", "Mis õigustab seda või toda?", "Kas see on hea või halb, õige või vale, lubatav või keelatud?" Kõlbeline, poliitiline ja teoloogiline mõtteajalugu on täis raevukaid kokkupõrkeid võistlevate asjatundjate võistlevate arusaamade vahel. Osa inimesi otsis vastust pühades raamatutes sisalduvast jumalasõnast; teine osa ilmutusest, usust või pühadest müsteeriumidest, millesse me usume, ehkki ei pruugi neid mõista; kolmandad selleks ametisse seatud jumalatõlkijate, kirikute ja vaimulike lausumistest, ja kui kirikud ei vastanudki alati ühtemoodi, siis ikkagi ei olnud kellelgi kahtlust, et üks või teine nendest vastustest on igal juhul õige – kui mitte selle usulahu, siis teise oma. Mõni leidis vastuse ratsionalistliku metafüüsika või mingi eksimatu intuitsiooni, näiteks isikliku sisetunde otsustuse abil. Mõni seevastu tuvastas selle empiirilise vaatluse teel, laboratooriumis või meelte andmete töötlemisel matemaatiliste meetoditega. Taplemine toimus sääraste võtmeküsimuste võistlevate vastusevariantide võidulepääsu nimel. Kaalul oli ju lõppude lõpuks lahendus kõikide inimeste kõige sügavamatele ja tähtsamatele küsimustele – neile, mis puudutasid õiget elamise viisi – ning pääsmise nimel olid inimesed valmis surema, eriti kui nad uskusid, et hing on surematu ja teda ootab ihu surma järel õiglane tasu. Aga isegi need, kes ei uskunud ei surematusse ega Jumalasse, olid valmis tõe eest kannatama ja surema, eeldusel et tegu on päris kindlasti tõega, sest leida tõde ja elada sellele vastavalt on ju kahtlemata iga tõeotsimiseks võimelise inimese ülim siht. Selles olid ühel meelel platoonikud ja stoikud, kristlased ja juudid, moslemid, deistid ja ateistidest ratsionalistid. Nii usuliste kui ilmalike põhimõtete ja ideaalide nimel peetud sõjad ning koguni inimelu ise oleksid tundunud mõttetud ilma selle kõikidest sügavama veendumuseta.

Just tolle nurgakivi purunemine pani aluse nüüdisaegsele hoiakule. Lubatagu mul püüda sõnastada see nii lihtsalt, nagu ma suudan. Asi polnud pelgalt selles, et skeptitsismi, subjektivismi ja relativismi teke pani käsituse objektiivsest tõest kõlblus- ja poliitikavallas kõikuma. Varasema üldkehtiva, kõigi inimeste jaoks kõikjal ja alati tõese kõlbelise tõe käsituse kokkuvarisemise tagajärjed oleks võidud ära siluda ka varasemate süsteemide raames: oleks võidud öelda ja öeldigi, et inimeste vajadused ja iseloom sõltuvad kliimast, pinnasest, pärilikest teguritest või inimeste loodud asutistest; et on võimalik välja töötada funktsionaalsed retseptid, mis võimaldavad varustada kõiki inimesi või rühmi või rasse sellega, mida nood kõige enam vajavad, kusjuures nimetatud retseptide koostamisel järgitakse ikkagi sama üldkehtivat, kõigile ühtset põhimõtet – et kõik nimetatud vajadused on inimlikud vajadused, sarnaste olendite mõistuspärased reageeringud erinevatele või muutuvatele keskkondadele või elutingimustele. Inimesed ja nende vajadused on analüüsitavad, liigitatavad ning loodusest ja ajaloost omandatud teadmiste valguses omavahel sobitatavad, harmoneeritavad, nõnda et tekiks ühiskond, milles sotsiaalsete ja poliitiliste vahenditega on võimalikult paljudele inimestele tagatud võimalikult paljude vajaduste rahuldamine võimalikult suures ulatuses. Selline oli valgustusliikumise ja iseäranis utilitarismi programm. Vajaduste suhtelisuse taustal lähtuti ikkagi eeldusest, et küsimused, kuidas inimesed

peaksid elama, mida teha ja mis on õiglus, võrdsus ja õnn, on küsimused faktidest ning on lahendatavad tähelepanekutega, kui mitte kogu kõiksuse või Jumala teede kohta, siis inimese loomuse kohta, nii nagu neid võimaldasid teha sellised uudsed teadused nagu psühholoogia, antropoloogia ja füsioloogia. Vaimulike ja metafüüsikuist teadmameeste asemel pidid kõlblusala asjatundjate kohale astuma teadlased, tehnikaala asjatundjad. Aga õigsuse teimiks oli ikkagi objektiivne tõde, mida iga mõistuslik olend pidi olema võimeline omal käel tuvastama. Muutus, millest ma siinkohal kõnelen, on midagi palju radikaalsemat ja murrangulisemat.

III

Varasem seisukoht toetus vähemasti kolmele põhieeldusele. Esiteks, et kõik väärtusi puudutavad küsimused on objektiivselt vastatavad. Mõni ütles, et vastusteni võib jõuda ainult mõistuspärasel viisil; müstikud ja irratsionalistid viitasid teistsugustele teedele. Ent keegi ei kahelnud, et kui vastused ise on mingis mõttes tõesed, siis on need tõesed kõigi inimeste suhtes. Teiseks, et üldkehtivad tõed on inimestele põhimõtteliselt ligipääsetavad. Üks mõtlejate koolkond oli arvamusel, et ühed inimesed on rohkem suutelised neid tõdesid avastama kui teised. Nemad –

iseäranis Platon ja tema järgijad – enamasti uskusid loomulikku seisuslikku jaotusse, milles andekamad asuvad kõrgemal astmel vähem andekatest, ning moraalsetesse, intellektuaalsetesse, religioossetesse, tehnoloogilistesse või rassilistesse hierarhiatesse, samal ajal kui nende vastased uskusid, et iga inimene on põhimõtteliselt võimeline olema ise asjatundja – sellisele hoiakule toetuvad paljuski protestantlik mõtteviis ning Rousseau, Kanti ja ilmalike demokraatide vaated. Kolmandaks eeldati, et tõeliste väärtuste vahel ei saa tekkida konflikti. Väideti, et kui kõiksus tähendab kosmost ja mitte kaost ning kui on võimalik leida objektiivsed vastused küsimusele, kuidas elada, siis peab leiduma üks konkreetne elamise viis, mis on tõestatavalt parim. Sest kui leiduks kaks elamisviisi, millest kummastki ei saaks välja mõelda paremat, ja need kaks osutuksid teineteisega ühitamatuks, siis oleks nende – ja sellest tulenevalt nende pooldajate konflikt mõistuslikul teel põhimõtteliselt lahendamatu. Kui aga pole üht üldkehtivat vastust, mis oleks kõikide jaoks ja alati tõene, siis tuleb sellest järeldada, et tegu ei ole tõsiseltvõetava küsimusega, sest kõik tõsised küsimused peavad juba määratluse kohaselt võimaldama üht ja ainsat tõest lahendust, mille kõrval kõik teised lahendused on paratamatult valed.

Seda võib sõnastada ka teisiti. Kõikidel küsimustel on vastused. Vastus peab avalduma tõese faktilise väite kujul. Ükski tõde ei saa olla vasturääkivuses ühegi teise tõega – nii ütleb lihtne ja kahtlemata paikapidav

loogikaseadus. Järelikult tõeste vastuste vahel säärastele küsimustele nagu "Kas ma peaksin püüdlema võimu, teadmiste või õnne poole, täitma oma kohust või looma ilusaid teoseid?", "Kas ma peaksin allutama teisi sunnile?" ja "Kas ma peaksin püüdlema vabaduse, rahu või pääsmise poole?" ei saa tekkida konflikti, sest kui see nii oleks, välistaks üks tõde teise, see aga on loogiliselt võimatu. Sellest järeldub loogiliselt, et kuna kõik tõed on ühitatavad või vahest koguni tulenevad üksteisest, peab olema võimalik tuletada üks täiuslik, kõikide piinavate küsimuste tõestest vastustest moodustuv elumall. Nimelt selle malli poole peaksid inimesed püüdlema. Inimesed võivad küll olla liiga nõrgad, liiga patused, liiga rumalad, et seda täiuslikku malli leida või selle järgi elada, kui nad ongi selle leidnud – aga nende küsimused on vastatavad ainult siis, kui säärane mall on olemas, ja vastamatud küsimused pole *ex hypothesi* üldse mitte küsimused, vaid virvatulukesed, neuroosid, isiku või ühiskonna *malaise*'i ilmingud, mis on mõeldud psühhiaatrile ravimiseks, mitte mõtlejale lahendamiseks.

Üks arusaam, mis tuleneb sellest lähteoletustest – mida omaks pidades inimesed olid elanud rohkem kui kaks tuhat aastat – oli see, et konfliktid ja traagika ei ole inimelule sugugi olemuslikud. Traagika – erinevalt tavalisest õnnetusest – tekib konfliktidest inimeste tegude, iseloomude või väärtuste vahel. Kui kõik küsimused on põhimõtteliselt vastatavad ja kõik vastused ühitatavad, siis on säärased konfliktid põhimõtte-

liselt alati välditavad. Traagiline alge elus sünnib niisiis alati välditavatest inimlikest vigadest: täiuslikele olenditele oleks see tundmatu; pühakute ja inglite maailmas ei saa olla mingeid vastuoksusi ja seega ei koomikat ega traagikat.

Nimetatud eeldustesse, mis olid valitsenud lääne mõtteilma juba alates klassikalisest muinasajast, ei suhtutud üheksateiskümnenda sajandi esimesel veerandil enam sugugi nii üheselt. Selleks ajaks oli Euroopa vaimu üle hakanud võimust võtma üks uus ja äärmiselt mõjuv kujund. See oli kujund kangelaslikust üksikisikust, kes seab loodusele või ühiskonnale vastu omaenda tahte – inimesest mitte kui harmoonilise kosmose kroonist, vaid kui sellest kosmosest "võõrdunud" olendist, kes pürib selle alistamisele ja juhtimisele.

Lubatagu mul tuua oma mõtte selgitamiseks üks näide. Kuueteistkümnendal sajandil küsisid Calvin ja Luther samu teoloogilisi küsimusi nagu, ütleme, Loyola või Bellarmine; kuna nende vastused olid erinevad, pidasid nad üksteisega raevukaid sõdasid. Kummalgi poolel polnud ega saanudki olla vähimatki lugupidamist teise seisukoha suhtes – vastupidi, mida jonnakamalt ja ägedamalt vaenlane võitles, seda rängem needus pidi talle osaks saama õige uskliku silmis, kes teadis, et tõe eest seisab tema, mitte teine; mida sügavamalt vihamees oma ketserlikke õpetusi uskus, seda jõledam pidi ta olema Jumala ja inimese meelest. Kui paavst põletas tuleriidal Bruno ja Calvin Serveti,

pidasid nad oma ohvreid mässajateks tõe valguse vastu, valguse vastu, mis põhimõtteliselt pidi olema nähtav igale inimesele, sest tõe kriteeriumid olid avalikud, nõnda et igaüks, kelle süda ja vaim ja hing ei olnud hukas, võis neid rakendada ja näha samu igavikulisi tõesambaid. Selle kriteeriumi üldkehtivuses oldi vähemasti niisama kindel, nagu ollakse kriteeriumide puhul, mida kohaldavad kõik tänapäeva reaalteadlased, kes ei kahtle, et iga teine pädev teadlane peab samade lähteandmete põhjal ja samu läbiproovitud meetodeid rakendades ilmtingimata jõudma samade tulemusteni.

Seega ei ole süüdimõistetud ketseri saatuses midagi romantilist ega traagilist – ei midagi, mis võiks äratada osavõtlikkust. Ketser on ohtlik iseendale ja ühiskonnale, mida ta püüab hukka saata; tema hing vajaks päästmist, ent mingil juhul ei ole ägeduses ja jonnis, millega ta tõele vastu hakkab, midagi õilsat ega imetlusväärset; vastupidi, mida jonnakam, seda needum ja jõledam – ja kiiremini unustatav. Keskajal ristisõdades moslemeid tappes ei olnud mõeldav kujutleda, et ka moslemi jaoks võiks olla õige kaitsta oma väärtusi, nii nagu kristlased omi kaitsesid ja täpselt samal põhjusel, ning et inimesi tuleks oma ideaalide ja põhimõtete nimel surmaminemise eest austada, isegi kui nad eksivad, sest igaüks, kes sureb oma tõeveendumuse nimel, väärib *eo ipso* rohkem austust kui see, kes veendumustest taganeb või püüab päästa oma elu oma põhimõtetest loobumi-

sega.[2] Mõistagi kehtis kohustus anda oma elu tõe nimel, samas aga ei olnud midagi õilsat suremises ebatõe nimel, isegi kui keegi eksikombel pidas seda tõeks. Arusaam, et tõde ei olegi ilmtingimata üksainus, et väärtusi on palju ja et nende vahel võivad tekkida konfliktid, et oma tõenägemuse nimel suremises on midagi ülevat, isegi kui ülejäänud maailm selle hukka mõistab – enne kaheksateistkümnendat sajandit oleks see seisukoht tundunud ilmselt vägagi ekstsentriline. Pole olemas midagi, mille nimeks võiks olla "minu" tõde vastandina "sinu" tõele, pole olemas ühe ajastu tõdesid ja teise ajastu tõdesid; on ainult *Tõde*. Kristlased olgu suuremeelsed: ebatõe nimel suremine, nagu seda tegid moslemid, kahtlemata liigutas parimaid nende hulgast kaasatundmisele; neil tuli surmata vapraid mehi, mehi, kellele oli antud tublisid omadusi, mis oleksid võinud teenida paremat üritust, ja oleks olnud autu sülitada nende surnukehadele või reostada nende haudu. Haletsus oli üks asi; aga imetleda ustavust ebatõesele ideaalile, säärane ustavus ise – enne käsitletavat ajajärku oli see midagi arusaamatut.

Umbes 1820. aastaks on valdavaks saanud hoopis teistsugune vaateviis. Nüüd võib iseäranis Saksamaal, kohata luuletajaid ja filosoofe, kes ütlevad, et õilsaim, mida inimene võib teha, on järgida omaenda sisimas

2 Montesquieu märget selle kohta, et kui Montezuma ütles asteekide usundi olevat ehk kõige parema asteekidele ja ristiusu hispaanlastele, siis ei olnudki tema väide absurdne, pidasid äärmiselt pööraseks nii kirik kui radikaalid.

olevat ideaali ja seda mis tahes hinnaga. See ideaal võib paikneda vaid ühe isiku teadvuses, kellele see on ilmutatud, see võib paista väär või absurdne kõigile teistele, see võib olla vastuolus ühiskonna elulaadi ja hoiakutega, aga ta on kohustatud selle eest võitlema ja kui teisiti ei saa, siis selle eest surema. Ent kui oletada, et ideaal on väär? Siinkohal ilmneb radikaalne nihe kategooriates, mis annab tunnistust inimvaimus toimunud võimsast revolutsioonist. Küsimust, kas ideaal on õige või väär, ei peeta enam oluliseks, isegi mitte lõpuni arusaadavaks. Ideaal väljendub kategoorilise imperatiivina: teeni valgust oma sisimas, sest see põleb sinu sisimas – selle ja ainuüksi selle pärast. Tee, mida pead õigeks, loo, mida pead ilusaks, kujunda oma elu nii, et see oleks kooskõlas sinu ülima eesmärgiga, mille taustal kõik ülejäänu sinu elus on ainult vahend ja millele kõik ülejäänu tuleb allutada – seda ja ei midagi vähemat pead sa tegema. Imperatiivid, nõudmised, käsud täita ülesandeid ei ole õiged ega väärad, nad ei ole väited, nad ei kirjelda midagi, nad ei sedasta fakte, neid ei ole võimalik kinnitada ega kummutada, nad ei ole avastused, mille sina võid olla teinud ja mida teised saavad kontrollida, nad on *tarvidused*. Eetilised ja poliitilised mudelid ei põhine ühtäkki enam analoogial loodusteaduste või teoloogiaga või mingi muu teadmiste või faktikirjelduse vormiga, vaid mingil sidumil bioloogiliste tungide ja tarviduste ning kunstniku loomingu mõistetest. Lubatagu mul seletada mõnevõrra konkreetsemalt.

IV

Kui kunstnik loob kunstiteost, siis hoolimata naiivsetest vastupidiarvamustest ta ei kopeeri otse mingit juba olemasolevat mudelit. Kus on maal enne, kui maalikunstnik on selle valmis maalinud või mõelnud? Kus on sümfoonia enne, kui helilooja on selle valmis mõelnud? Kus on laul enne, kui laulja on seda laulnud? Need on mõttetud küsimused. See on sama hea kui küsida: "Kus on jalutuskäik enne, kui ma olen jalutamas käinud?" või "Kus on mu elu enne, kui ma olen selle ära elanud?" Elu on elamine ise, jalutuskäik on jalutamine ise, laul on see, mida ma parajasti välja mõtlen või laulan, mitte midagi minu tegevusest sõltumatut; loomine ei ole katse jäljendada mingit etteantud, kindlakujulist, igavest platoonilist malli. Ainult käsitöölised jäljendavad – kunstnikud loovad.

Nii kõlab õpetus kunstist kui vabast loomingust. Mind ei huvita siinkohal selle tõesus, vaid ainult fakt, et arusaam tarvidustest ja ideaalidest kui millestki niisugusest, mida ei tuvastata, vaid luuakse, kujuneb valdavaks kategooriaks Lääne mõtteilmas. Sellega kaasneb käsitus elu eesmärgist kui tegevusest tegevusele omase kuju, omaduste, suuna ja sihiga, mitte kui iseseisvalt ja objektiivselt olevast, mida inimesed võivad taga otsida nagu mingit maassekaevatud aaret ja mis on ikkagi iseenesest olemas, ükskõik, kas ta leitakse või mitte – mitte millestki valmina antust, vaid tegemise või valmistamise protsessist, mida ei ole ja mis oleks mõttetu lahus tegijast, leiutajast, tegevusprotsessis olevast loojast. Just selle arusaama ilmumine kujundas ümber Euroopa ühiskondliku ja poliitilise elu ning tõrjus kõrvale varasema ideaali, mille kohaselt poliitiline tegevus oli hinnatav avalike valmisstandardite alusel, mis moodustasid objektiivse osa kõiksusest ning mida kõige selgemini eristas see, kellel oli terav pilk – asjatundja, teadmamees – ja keda just seetõttu saadigi nimetada targaks või asjatundjaks. Nüüd oli inimese eesmärgiks teostada oma sisim nägemus mis tahes hinnaga; hirmsaim kuritegu olnuks reeta see sisemine tarvidus, mis on tema ja ainuüksi tema oma. Milline võib olla selle nägemuse toime teistele, ei lähe talle korda; tema jäägu truuks oma sisemisele valgusele; see on ainus, mida ta tunneb, ja selle tundmisest on talle küllalt. Kunstnik, sarnaselt filosoofi, kasvataja ning riigimehega, on lihtsalt oma kutsumusest paremini teadlik, olemas on see aga igaühes.

Elukutselise teadmamehe tüüp – inimene, kes on omandanud mingist tõeluse valdkonnast erilised teadmised ja oskab olla teistele teejuhiks, et nad sellega konflikti ei satuks – hakkab loovutama kohta romantilisele kangelasele. Kangelane ei pea olema ei tark, seesmiselt harmooniline ega tõhus teenäitaja oma põlvkonnale. Ta võib olla nagu Beethoven (kelle isiksus avaldas romantikutele sügavat mõju), tahumatu,

harimatu, vaene, kanda räpaseid rõivaid, olla elukauge, praktilistes küsimustes saamatu, taktitu, jõhker ja talitsematu oma suhetes teiste inimestega, aga ta on püha olend, sest ta on täielikult pühendunud ideaalile; ta võib maailma tuhandel viisil trotsida, teenida ära vihkamise, olla ebapopulaarne ning eirata ühiskondlikke, poliitilisi ja usulisi reegleid, ometi on üks asi, mida ta ei tohi, ja see on lasta end filistritel ära osta. Kui ta taganeb oma sisemuses olevast nägemusest, loobub sellest, milles ta on ära tundnud oma kutsumuse – kunsti- või teadusteose loomisest või konkreetsest elamise viisist –, tehes seda rikkuse, populaarsuse, kindla ühiskondliku seisundi, mugavuse, naudingu või ka sisemise või välise harmoonia nimel, mis saavutatakse kahtluste ja rahutuse mahasurumisega, siis on ta reetnud oma valguse ja tõmmanud endale kaela igavese needuse. Pole mingit vahet, kas inimese sisemine valgus särab ka teistele või mitte või kas ta teenib seda edukalt: selle teenimine on käsk, isegi kui seeläbi saadakse naeruväärseks, isegi kui kõik sammud lõpevad nurjumisega. Veel enam, säärast nurjumist peetakse kõlbelises mõttes lõpmatult üllamaks maisest edust, isegi edust kunstnikuna – ainsal tingimusel, et nurjumine tuleneb pimedast ja jäägitust andumusest sellele, milles inimene tunneb ära oma missiooni, sellele, mida sisemine hääl käsib tal teha.

Selline on hoiak, mille oma kaasaegsete ettekujutusse sisestasid Fichte ja Friedrich Schlegel, ja teatavas mõttes ka Byron, selline on uus ilmavaade, mis

iseloomustab Schilleri "Karl Moori", Kleisti kangelasi, mõningal määral ka Ibseni tugevaid, üksildasi, kogu maailma trotsivaid kujusid. Eelkõige on siin tegu saksa või vähemasti germaani käsitusega, millegagi, mille algus võib peituda sääraste meeste nagu Eckharti ja Böhme müstitsismis, mis leidis jõulise väljenduse reformatsiooniteoloogias ja mille juuri võib ehk otsida veelgi kaugemalt minevikust, rändavate teutooni hõimude juurest, kes kandsid omaenda tavasid endaga kaasa idast läände ja põhjast lõunasse, eirates Rooma keisririigi üldkehtivat õigussüsteemi ja rooma kirikut ning seades oma hõimude *consuetudines* (nagu roomlased neid nimetasid) kõrgemale *jus gentium*'ist, kõigi inimeste või vähemasti suure enamiku jaoks ühisest rahvaste õigusest. Hõimu tava väljendab hõimu isikupära, see *ongi* hõim ja saadab teda tema rännakutel ja painutab kõik tõrkuva oma tahte alla. Fichte mina on tegev, loov alge, mis tõstab oma isikupära valitsevaks tõrkuva eluta maailma üle, mis on vormimist ootav tooraine ja mitte midagi järgimis-, matkimis-, kultustamis- ja kuuletumisväärset, mingi tark, kõike ettehooldav, kõike siluv jõud, mida inimesed trotsivad omal vastutusel – nagu õpetasid stoikud, tomistid, prantsuse materialistlikud filosoofid ja Shaftesbury ja Rousseau igaüks omal moel.

Fichte käsitus inimesest kui demiurgist, kes seab oma suveräänse tahte valitsema elutu mateeria üle – käsitus, mida hiljem sedavõrd ägedalt dramatiseerisid Carlyle ja Nietzsche –, on ühtaegu selle uue ja revo-

lutsioonilise hoiaku väljendus ja sümptom. Euroopa ühismaailm laguneb. Iga eraldi üksus – üksikisik, rühm, kultuur, rahvas, kirik –, mis iganes saab end määratleda "isikupära" kaudu, pürib nüüd teostama omaenda sõltumatuid tarvidusi. Sõltumatusest – võimest ise määrata oma suunda – saab niisama suur voorus, nagu omal ajal oli suhestatus. Mõistus ühendab, aga tahe – enesemääramine – lahutab. Kui ma olen sakslane, siis ma püüdlen saksa vooruste poole, kirjutan saksa muusikat, avastan uuesti muistseid saksa seadusi, harrastan kõike, mis teeb minust nii sisemiselt rikka, väljendusvõimelise, mitmekülgse ja täisverelise sakslase kui võimalik. Kui ma olen helilooja, siis ma püüdlen selle poole, et olla võimalikult rohkem helilooja, allutan kõik elu tahud sellele ainsale pühale tarvidusele, mille nimel ükski ohverdus ei saa olla liigne. Selline on romantiline ideaal oma täisjõus. Varasemad eeldused on üleöö haihtunud. Mis on kõikide elude ühine ideaal? Mõiste ise on kaotanud objekti. Küsimustel käitumise kohta puuduvad vastused, sest neid ei käsitata enam küsimustena. Kui ma küsin "Mida ma peaksin tegema?", "Mis on hea või omamisväärne?" või "Kas kõik minu väärtused on ühitatavad?", siis ei peitu vastus peegelduslikuna käsitatavas teadmises, vaid tegevuses endas. Ma vaatan endasse ja "teostan ennast" vastavalt minus ilmnevatele tarvidustele, korraldustele oma sisemiselt häälelt – häälelt, mis kõneleb igaühes, kui ainult kuulata. Kas minu väärtused on isekeskis ühitatavad? Võimalik, et mit-

te. Teadmised on absoluutne tarvidus, samas on seda küllap ka rahu ja õnn, ometi võib teadmine mõnest saatuslikust faktist minu rahu või õnne purustada. Kui see on nii, siis pole midagi parata: mul tuleb nende ühitamatute ideaalide põrkumine üle elada. Õiglus ja halastus ei ole teineteisega ühitatavad, ometi pean ma püüdlema mõlema poole – pean, sest mul pole teist valikut: ühe või teise mittetunnistamine oleks pettus, patt valguse vastu.

Selliste väärtuste olemusest arusaamine eeldab nii mõnigi kord taipamist, et need on absoluutsed ja üksteisega sobitamatud. Sel viisil muutub traagika millegi niisuguse pärast, mida on võimalik mõistuspäraste lahenduste abil vältida, elu olemuslikuks osaks; lootus seda kõrvaldada on pelk enesepettus, pealiskaudsus, tõest möödavaatamine, see aga tähendab ruudusemurdmist iseolemisele, kõigist kõige nurjatumat pattu – tahtlikku kõlbelist enesetappu. Sama kehtib minu suhetes teistega: minul on oma ideaal, millele ma pühendan kogu elu, sinul on oma; meie kummagi elu ei ole mõtestatav teisiti kui lähtudes sellest sisemisest mallist; kui nimetatud ideaalid satuvad konflikti, siis on võrreldamatult parem astuda kahevõitlusse, mille käigus üks meist võib teise tappa või mõlemad hukkuda, kui et kumbki meist taganeks oma veendumustest. Ma austan sind märksa rohkem siis, kui sa võitled oma ideaali eest, mis on minu jaoks vihkamisväärne, kui siis, kui sa oled mis tahes viisil valmis taganema ja kokku leppima, üritades

kõrvale puigelda vastutusest oma päris-mina ees. Siit võrsub käsitus õilsast vaenlasest, kes seatakse tohutult kõrgemale rahuarmastavast, heasoovlikust filistrist ja arglikust sõbrast. Kõik eesmärgid on samaväärsed; eesmärgid on, nagu nad on, inimesed taotlevad, mida taotlevad, ja ei saa kuidagi kehtestada objektiivseid hierarhiaid, mis oleksid põhjendatud kõikide inimeste ja kultuuride puhul. Ainus põhimõte, mida tuleb hardalt järgida, on see, et iga inimene jäägu truuks oma isiklikele sihtidele, isegi kui selle hind on hävitus, hukk ja surm. Selline on romantiline ideaal oma täisjõus, oma kõige fanaatilisemal kujul.

Viimased kakssada viiskümmend aastat on olnud teatud mõttes konfliktide ja põimumiste areeniks varasemale, arutleval mõistusel ja teadmistel rajanevale üldkehtivale ideaalile ning uuele, romantilisele ideaalile, mis toetub käsitusele kunstniku loomingust ja orgaanilisest eneseväljenduse- ja minamaksmapaneku-sunnist – või eneseohverduse-sunnist, mis on sama nähtuse pöördvorm. Kui vaadata seda romantilist ideaali nüüd, pärast kõike sellest tulenenud head ja kurja, siis tundub see ühtaegu hele ja sünk. Üheit poolt tähistab see uudse esteetilise ideaali sündi, lugupidamist iseolemisest kui niisugusest. Idealism (sõna, mis on omandanud oma nüüdisaegse tähenduse eranditult seoses kõnealuse ideede revolutsiooniga), mida enne kaheksateistkümnendat sajandit peeti liigutavaks, aga lapsikuvõitu ja naeruväärseks näitajaks ja mis kuidagi ei kannatanud välja võrdlust praktilise kainе meelega, omandas üheksateistkümnenda sajandi alguses absoluutse väärtuse, mida me tänini tunnistame: öelda inimese kohta, et ta on idealist, tähendab seda, et kui tema eesmärgid tunduvadki meile absurdsed või koguni peletavad, aga tema käitumine on omakasupüüdmatu ning ta on valmis ennast põhimõtte nimel ja oma esmaseid materiaalseid huvisid mikski pidamata ohvriks tooma, siis me peame teda sügava austuse väärilisеks. See on täiesti nüüdisaegne suhtumine, millega haakub kõrge väärtushinnang märtritele ja vähemustele üldse. Varasem vaateviis lubas ülistada märtreid ainult siis, kui nad surid tunnustatud tõe eest, ja vähemusi ainult siis, kui nad olid tagakiusatud õige usu pärast, mitte romantikute kombel, hoolimata veendumustest või põhimõtetest, kui ainult ajend oli kõlblik, see tähendab kui põhimõtteid järgiti küllalt siiralt ja põhjalikult.

See, mida ma püüan siinkohal kirjeldada, on tegelikult omamoodi ilmlikustatud kristlus, kristliku hoiaku kohandamine individualistlikule moraalile ja esteetikale: suhtumine ise ja tundelaad on samad, aga nende põhjused – ja sisu – on teised. Kristlus vastandas nurjumistele siinses elus õndsuse pärast surma või (oma platonlikus, müstilises avaldumisvormis) nurjumistele varjude- ja näivuseilmas igavikulise rõõmu tõeluse maailmas, millest argielu annab pelga meelepettepildi. Romantiline hoiak mõistab edu kui niisuguse puhul hukka nii selle tühisuse kui kõlblusetuse, sest enamasti on edu rajatud oma ideaalide

reetmisele, põlgusväärsele kokkuleplusele vaenlasega. Seda kõrgem väärtus omistatakse trotsile trotsi enda pärast, idealismile, siirusele, ajendite puhtusele, vastupanule lootusetumaski olukorras ja õilsale nurjumisele, mis vastandatakse realismile, argitarkusele ja kaalutlevale suhtumisele ning nende palgale – mainele, edule, võimule, õnnele, kõlbelises mõttes liiga kõrge hinnaga ostetud rahule. Säärane on kangelaslikkuse ja märterluse mõtteviis kõrvutatuna harmoonia ja tarkuse omaga. See on innustav, uljas, hunnitu ja samas kurjakuulutav. Tahaksin rõhutada nimelt toda viimast tahku.

Beethoveni liigutav kuju oma ärklikambris, vaesuses ja kannatavana surematuid teoseid loomas, hakkab tasapisi loovutama oma kohta Napoleonile, kelle kunst on riikide ja rahvaste loomine. Kui ülima tarvidusena nähakse eneseteostust, kas ei peaks siis maailma muutmine jõu ja osavusega ise olema omamoodi esteetiliselt ülev tegu? Inimesel kas on loov vaim või ei ole; need, kellel seda ei ole, peavad pidama oma saatuseks ja miks mitte koguni suureks eesõiguseks seda, kui need, kellel see on, neid voolivad (ja puruks heidavad). Nii nagu kunstnik segab värve ja helilooja helisid, nii seab poliitikust looja oma tahte valitsema oma materjali, keskpäraste, andeta inimolendite üle, kes enamasti ei teadvusta endas leiduvaid varjatud võimalusi, ja vormib neist suurepärase kunstiteose – riigi, armee või mõne muu suure poliitilise, sõjalise, usulise või õigusliku struktuuri. See võib kaasa tuua

kannatusi, aga nagu ebakõlad muusikas, nii on needki vältimatult vajalikud harmoonia ja mõjuva terviku saavutamiseks.

Selliste suurte loominguliste ettevõtmiste ohvrid peavad leidma tröösti ja isegi tundma meeleülendust teadmisest, et nii tõstetakse nad kõrgustesse, mis nende oma madalamale loomusele oleksid jäänud igavesti kättesaamatuks. Sel kombel saavad õigustuse teod, mida varasema moraali seisukohast oleks võidud nimetada räigeks sekkumiseks, imperialismiks, inimeste põrmutallamiseks ja muserdamiseks vallutaja, riigi, ideoloogia või rassi vaimu ausära nimel.

Siit jääb ainult üks sammuke äärmusliku natsionalismini ja fašismini. Kui juba ilmub käibele eeldus, et elu peab muudetama sarnaseks kunstiteosega, et reeglid, mis kehtivad värvide või helide või sõnade puhul, kehtivad ka inimeste puhul ja et inimolendiesse on võimalik suhtuda lihtsalt nagu "inimmaterjali", tainjasse ollusesse, mida innustatud looja võib omatahtsi sõtkuda, siis kaotab pinna arusaam, mille kohaselt iga üksikinimene on sõltumatu ideaalide ja tarviduste läte – eesmärk omaette. See hirmuäratav järeldus lähtub samadest oletustest, millest tulenevad kõrgväärtustatud romantilised voorused – märterlus, trots, iseolemine ja andumus oma ideaalidele –, mille nimel lammutati endised üldkehtivad seadused. Hõimutavad – miski, mis on omane eranditult frankidele või langobardidele ega allu avaramatele põhimõtetele, mis oleksid ühised sellele hõimule ja teistele hõimu-

dele, antud inimesele ja antud tsivilisatsioonile, aga ka inimestele ja tsivilisatsioonidele minevikus ja tulevikus – ilmuvad läänemaailma ette ägeda lõhustava jõuna. Kui väärtusi ei tuvastata, vaid tekitatakse, kui see, mis on tõene kunstide puhul (ja vahest ainult kunstide puhul), peab inimestevahelistes suhetes paika laiemaltki, siis tuleb igal leiutajal püüda teostada oma leiutis, igal nägijal seada valitsevaks oma nägemus, igal rahval omad tarvidused, igal tsivilisatsioonil omad väärtused. Mis tähendab kõikide sõda kõikide vastu ja Euroopa ühistunde lõppu. Irratsionaalsed jõud tõusevad nüüd kõrgemale mõistuspärastest, sest kõik, mida ei saa arvustada või millele ei saa vastu väita, tundub kütkestavam kui see, mis on mõistusega analüüsitav; kunsti, religiooni ja natsionalismi sügavatele, tumedatele lätetele saab osaks kaitse ja kultustamine kui millelegi transtsendentsele, puutumatule ja absoluutsele – just seetõttu, et nad on tumedad ega allu kiretule lähivaatlusele ning haihtuvad intellektuaalse analüüsi käigus.

Mulle võidakse öelda, et industrialism, mis võttis maad koos natsionalismiga ja oli üks selle koostisosi, pole ometi lõhustav, vaid ühtlustav jõud: kaubandus ja tööstus murravad rahvuslikest piiridest üle, sarnastavad. Ent ajaloos ei ole see olnud kaugeltki nii. Industrialism tõstis jalule ja relvastas rahvustundlikud keskklassid ja seadis nad vastamisi Euroopa valitseva kosmopoliitse eliidiga. Natsionalism toitub industrialismist, ent ei vaja seda oma arenguks. Pärast aastat

1914, pärast Hitlerit ja Nasserit ja Aafrika ärkamist, pärast veelgi ootamatumaid sündmusi nagu Iisraeli riigi tõus ja Budapesti ülestõus – milline täie aruga vaatleja tahaks veel kaitsta kunagist väidet, et natsionalism on tõusva kapitalismi kõrvalnähtus ja nõrgeneb koos viimase nõrgenemisega? Igatahes mitte marksistid – vähemasti need, kes on praegu võimul – ja ammugi mitte praktikas. Kust on säärased kahjulikud eksiarusaamad pärit?

V

On käibetõde, et Euroopa ajalugu on omamoodi dialektika üldisele korrale ja üksikisiku vabadusele suunatud püüdluste vahel. Tung korra poole on omamoodi hirm loodusjõudude ees, katse rajada müüre ja hekke tõkkeks kontrollimatusest siginevale kaosele, kaitseks traditsioonide, kommete, eluliste reeglite lõtvumise eest, püüe säilitada neid piirdeid, mis on inimestele vajalikud vältimaks sööstu kurisuikku ning ühendaksid neid minevikuga ja näitaksid teed tulevikku. Kui asutised muutuvad liiga jäigaks ja hakkavad takistama arengut, saab korrast surve ja selle kultusest enesenarritamine; varem või hiljem murravad sellest läbi lausa füüsiline elu-, liikumis- ja loominguiha ning vajadus uudsuse ja muutuste järele. Romantism oli just nimelt niisugune tormi-iil pitsita-

vaks hullusärgiks muutunud kõlbelise ja poliitilise ehitise pihta: ajapikku oli see ehitis kõdunema hakanud ja ühel heal päeval lagunes kõikidel maadel järgemööda koost. Nagu kõik revolutsioonid, nii ilmutas ka romantism uusi tõdesid, võimaldas inimestele kaemusi, mida nad enam eales päriselt ei unustanud, korraldas ümber kogu vana süsteemi – ja läks liiga kaugele ning tõi kaasa omad moonutused ja liialdused, oma türannia ja omad ohvrid. Moonutused ise on liigagi hästi teada: meie põlvkond on maksnud nende eest võib-olla rängemat hinda kui kõik varasemad ühiskonnad oma vaimsete vääratuste eest.

Selle mässu sünnilugu on teada-tuntud. Richelieu ja Louis XIV armeed olid tallanud ja alandanud suuremat osa Saksamaa elanikkonnast ja lämmatanud uue protestantliku renessansikultuuri loomuliku arengu põhjas. Sajand hiljem tõstsid sakslased mässu Prantsusmaa nõrkenud haarde vastu kultuuris, kunstis ja filosoofias ning õiendasid arved sel teel, et vallandasid jõulise vastupealetungi valgustusliikumisele. Vastandina üldkehtivale ja ajatule asuti rõhutama isikupärast, rahvuslikku ja ajaloolist; ülistama erandlikke andeid, kõike seletamatut, reegleid-konventsioone mitte millekski pidavat vaimset sööstu; kultustama üksikut kangelast, seaduse mõjupiiridest üle ja väljaspool olevat giganti, ning ründama kogu toda suurt ebaisikulist süsteemi ja tema vääramatuid seadusi ja selget kohamääratlust iga inimtalitluse, -rühma ja -klassi ning inimliku eesmärgi tarvis, mis oli

iseloomulik klassitsistlikule traditsioonile ja juurdunud sedavõrd sügavale läänemaailma koetisesse nii kiriklikes kui ilmalikes asjades. Mitmekesisus ühetaolisuse asemel; inspiratsioon sissetöötatud reeglite või traditsioonide asemel; ammendamatus ja piiramatus mõõdukuse, selguse ja loogilise ülesehituse asemel; siseelu ja selle muusikaline väljendamine; öö ja irratsionaalsuse kultus – kõike seda pakkus nüüd tormas saksa vaim, mis pühkis nagu värske tuulehoog läbi prantsuse süsteemi umbse vangla. Alguses, kahekssajandistkümnenda sajandi keskpaiku, oli sellel alandatud sakslaste võimsal mässul prantsuse mõtte ja maitse elutu ja tasalülitava mõistuspärase pedantsuse vastu elustav toime nii kunstile, ideedele kunstist kui religioonile, nii inimeste omavahelistele suhetele kui isiklikule moraalile. Siis kerkis tunnete tõusuvesi üle kallaste ja ujutas naabruses asuvad poliitika ja ühiskonnaelu valdused sõna otseses mõttes üle laastavate tagajärgedega. Igasugust viimse hingetõmbeni vastupanu hakati pidama inimväärilisemaks rahumeelsest nõupidamisest ja poolele teele peatuma jäämisest; tormusi, konflikte ja sõda ülistati kui midagi iseenesest ülistamisväärset.

Vähe on asju, millel oleks inimmõtte ja -tegevuse ajaloos olnud saatuslikum roll kui suurtel ulmlikel ideeülekannetel ühelt alalt, kus konkreetne põhimõte on kohaldatav ja paikapidav, teistesse valdkondadesse, kus selle toime võib olla põnev ja uuenduslik, aga tagajärjed teoreetiliselt ekslikud ja praktiliselt huka-

tuslikud. Nii juhtus ka romantilise liikumisega ja selle natsionalistlike kaasnähtustega. Kangelaslikku üksiklast, vaba loovisiksust, ei hakatud samastama mitte apoliitilise kunstnikuga, vaid inimesi oma nõrkematu tahte alla painutavate juhtidega, ühiskonnaklassidega, rassidega, liikumistega või rahvastega, kes end teiste hulgas maksma panevad ja näevad vabadust igasuguste takistuste hävitamises. Et vabadus ja võim on üks ja seesama, et vabaolemine on vaba ümberkäimine kõigega, mis teele ette jääb – see on muistne idee, mis romantikute poolt ülevõetuna arenes meeletute liialdusteni. Romantismi veelgi tüüpilisem joon on arutu, egomaniakaalne allaheitlikkus oma mina sisemise pärisolemuse ees, omaenda tunnete, vere koostise, peakuju, sündimise koha ees, vastandina sellele, mis on omane kõigile inimestele, nagu mõistus, üldkehtivad väärtused ja inimlik kaaslusetunnetus.

Omal kombel püüdis romantikute ohjeldamatule subjektivismile ja minakultusele vastu seista Hegeli ja Marxi uusratsionalism, üritades tuvastada ajaloo väära-matute jõudude toimes objektiivseid korrapärasusi ja inimvaimu evolutsiooni või tootlike jõudude ja tootmissuhete kasvu seadusi. Aga mõlemad olid ise juba sedavõrd nakatunud romantismist, et kujutasid edukäiku ühiskonna ülejäänud osa alistamisena ja allaneelamisena selle ühiskonna ühe võiduka alajaotuse poolt. Hegelil seisneb edukäik ja inimvaimu vabanemine mõistuse ja selle kehastuse, riigi tõusus muudest inimorganisatsiooni vormidest kõrgemale, aja-

looliste rahvaste võidus mitteajalooliste üle, "germaani" kultuuri võidus kõigi ülejäänute ja Euroopa kultuuri võidus teiste, "kõrvaliste" kultuuride üle nagu näiteks hiina "elutu" tsivilisatsioon ja barbaarsed slaavi rahvad. Konfliktideta, heitluseta, lahkhelideta (nii ütleb Hegel) edukäik peatub, saabub seisak. Samuti on Karl Marxil proletariaadi vabanemine võimalik ainult ülevõimu saavutamise korral oma vastaste üle, kellega neil *ex hypothesi* ei ole midagi ühist. Edukäik on enese maksmapanek, tandri vallutamine, millel antud toimija saab vabalt areneda ja luua, kaotades (või lahustades eneses) kõik takistused, nii elusad kui elutud. Hegel räägib riigiks organiseerunud rahvusest. Marx revolutsiooniliseks jõuks organiseerunud ühiskonnaklassist. Kummalgi juhul on ideaali võiduks vaja ohverdada ja hävitada tohutu hulk inimesi. Ühtsus võib olla inimsoo lõplik siht, aga selle saavutamise meetod on sõda ja lammutus. Tee võib kulgeda maapealsesse paradiisi, aga sillutatud on ta vaenlase laipadega, mille pärast ärgu valatagu pisaraid, sest õige ja vale, hea ja halb, edu ja nurjumine, tarkus ja rumalus olenevad lõppkokkuvõttes ikka ajaloo objektiivsetest eesmärkidest, mis on "määranud" pool inimsugu – mitteajaloolised rahvad, iganenud klasside esindajad, alamad rassid – Proudhoni väljendi järgi "likvideerimisele" ja Trotski niisama piltlikku fraasi kasutades ajaloo prügimäele.

Ometi on romantiline humanism – seesama taltsutamatu saksa vaim – kinkinud meile väga olulise

kaemuse, mis nii hõlpsalt ei unune. Esiteks, et väärtuste looja on inimene ise, keda seetõttu ei tohi tõurastada millegi kõrgemalseisva nimel, sest midagi kõrgemalseisvat ei ole; nimelt seda pidas silmas Kant, rääkides inimesest kui eesmärgist omaette ja mitte vahendist eesmärgi saavutamiseks. Teiseks, et asutised pole mitte ainult inimeste poolt loodud, vaid ka inimeste jaoks loodud, ja kui nad oma loojaid enam ei teeni, siis on neil aeg kaduda. Kolmandaks, et inimesi ei tohi tõurastada ei abstraktsete ideede nimel – olgu need kui tahes ülevad, nagu näiteks edukäik või vabadus või inimsus – ega asutiste nimel, sest kummalgi nimetatutest ei ole omaette võetuna mingit absoluutset väärtust, kuivõrd kogu nende sisu pärineb inimestelt, kes üksi võivad teha millestki midagi väärtuslikku või püha – seega ei ole katsed nendele vastu seista või neid muuta sugugi mäss taeva käskude vastu, millele peaks järgnema hävitav karistus. Neljandaks – ja see on järeldus eelmistest –, et kõigist pattudest kõige hirmsam on võtta inimestelt väärikus või alandada neid selleks, et sundida neid tahtevastaselt mingi prokrustesliku malli raamidesse, millel otsekui oleks mingi inimlikest taotlustest lahutatav objektiivne autoriteet.

Seda käsitust inimesest, seda romantilise liikumise pärandit, kanname meie endas tänase päevani; see on miski, millest Euroopas vaatamata kõigile inimsoo läbielamistele pole loobutud. Just seetõttu jäid Hegel ja Marx oma ähvardustega hiljaks, kui ennustasid kõi-

le ajaloo edasimarsi trotsijatele möödapääsmatut hukku. Hegel ja Marx püüdsid, kumbki omal viisil, inimestele kinnitada, et neil on ees ainult üks tee vabadusele – see, mida pakub ajalugu kui kosmilise mõistuse kehastus; et need, kes ei suuda ümber kohaneda ega taipa, et mõistuspärasus, kasu, kohus, võim ja edu on laiemas plaanis samastatavad nii üksteisega kui ka kõlblusega ja tarkusega, hävitatakse "ajaloo jõudude" poolt, mida trotsida on enesetapjalik rumalus. Ent seda laadi metafüüsiline hirmutamine jäi üldiselt mõjutuks. Liialt paljud inimesed olid valmis kaitsma oma põhimõtteid isegi selle vastupandamatu jõu ees, millega ähvardas neid põrmustada Marx. Isiklikele ideaalidele sai osaks austus ja isegi hardus, ka siis, kui neil puudus igasugune objektiivse põhjendatuse tagatis. Ustavusest ideaalile, inimese murdmatust lugupidamisest ükskõik mispärast tõeseks või õigeks peetava vastu oli saanud midagi niisugust, mille nimel oldi valmis trotsima horde, isegi kui neid samastati salapärase ajaloolise jõuga või tõeluse endaga. Võimatu oli nüüd veel kedagi veenda, nagu oleks Don Quijote peale selle, et ta oli narr ja elukauge ja ajast mahajäänud (mida keegi ei eitanudki) veel ka paheline ja nurjatu, kuna ta ei pannud millekski oma rahva või rassi või ühiskonnaklassi ajaloolist kohta ja seega tõrkus vastu edukäigu jõududele. Nagu alati, leidus ka nüüd sirge seljaga inimesi, kellest said märtrid oma veendumuste tõttu ja keda sageli imetlesid isegi nende hukkajad. Neid piinati ja saadeti surma

põhimõtete pärast, mis vähemasti nende enda meelest olid üldkehtivad ja siduvad kõikidele inimolenditele, kokkukuuluvad selle inimliku olemusega, tänu millele inimesi võib õigustatult nimetada inimesteks. Nad ei võinud neid põhimõtteid rikkuda, sest nii oleksid nad enda arvates minetanud igasuguse õiguse austusele. Neid reetes poleks nad suutnud silmitsi seista ei iseenda ega teistega. Seetõttu ei toiminud ka võiduka Saksamaa juhtide poolt 1940. aastal alistatud maadele esitatud üleskutsed realismile, milles üsnagi põhjendatult kinnitati, et vastupanu on asjatu, et tulekul on uus kord, mis kujundab ümber kõik maailma väärtused, et vastu panna ei tähenda mitte ainult saada põrmu tallatud, vaid ka narridena ja valguse vaenlastena unustusse maetud järelpõlvede poolt, kes paratamatult kohanevad võitjate moraaliga – kõik need veended ei murdnud nende vaimu, kes tõsimeeli uskusid üldinimlikesse väärtustesse. Mõned osutasid vastupanu kiriku rüpes säilinud üldkehtivate ideaalide, rahvuslike traditsioonide või objektiivse tõe nimel, teised astusid välja põhjendustel, mis polnud sugugi vähem pühad seetõttu, et olid isiklikud ja tähtsad ainult neile endile.

Selline andumus ideaalidele, olenemata nende "allikast" – mõnikord koguni eitatakse seesuguse allika olemasolu –, on lähedane nüüdisaegsele eksistentsialistlikule seisukohale, mis kuulutab, et püüd leida kõlbelistele tõekspidamistele katet mingis hiiglaslikus, objektiivses metafüüsilises korras pole muud kui

inimese hale katse leida abi väljastpoolt, toetuda millelegi endast tugevamale, nõutada mõistuspärast õigustust oma tegudele, tõestades, et need on ette kirjutatud mingi objektiivse süsteemi poolt; see aga tuleb inimeste julgusetusest seista silmitsi võimalusega, et niisugust objektiivset süsteemi ei olegi olemas, et nende väärtused on just niisugused ja pühendumus just selline täiesti põhjendamatult või õigemini selle sinna põhjendusega, millele on põhimõtteliselt üldse võimalik osutada, nimelt et nende isiklik eesmärk – olgu see milline tahes – on valiku tulemus, on valiku olemusest tulenevalt nende ülim siht, ja väljaspool seda ei ole muid, ning kuna kõrgeima astme siht ise on õigustus kõigele ülejäänule, ei vajagi ta mingit õigustust. Need eksistentsialistid on selle humanistliku romantismi õigusjärglased, mis kuulutab, et inimene on sõltumatu ja vaba, see tähendab, et inimese põhiolemus ei väljendu teadvuse olemasolus ega tööriistade leiutamises, vaid valikuvõimes. Inimajalool, nagu kunagi märkis üks kuulus vene mõtleja, puudub libreto: näitlejatel tuleb oma osad improviseerida. Tõelus murrab välja mallidest, millesse me – otsides kindlust ja tröösti – püüame seda mahutada. Kõiksus ei ole piltmõistatus, mille tükke tuleb püüda kokku sobitada teadmises, et on olemas üks ja ainult üks pilt, mis neist peab moodustuma. Me seisame silmitsi omavahel konfliktis olevate väärtustega; dogma, mille kohaselt need peavad kuidagi ja kusagil olema lepitatavad, on üksnes vaga lootus: kogemus ütleb, et see

on ekslik. Meil tuleb valida, ja üht valides kaotada teine – võib-olla isegi jäädavalt. Kui me valime isiklikuliku vabaduse, siis võib sellega kaasneda mõne organisatsioonivormi ohvrikstoomine, mis oleks võimaldanud saavutada suurema jõudluse. Kui me valime õigluse, siis võime olla sunnitud ohvriks tooma halastuse. Kui me valime teadmised, siis tuleb ehk ohvriks tuua süütus ja õnn. Kui me valime demokraatia, siis tuleb ehk ohvriks tuua militariseerimisega või kuulekate hierarhiatega kaasnev jõud. Kui me valime võrdsuse, siis tuleb ehk ohvriks tuua teatav osa isiklikust vabadusest. Kui me valime oma elu eest võitlemise, siis tuleb ehk ohvriks tuua mitmeid tsivilisatsiooni väärtusi – palju niisugust, mida luues me oleme näinud ränka vaeva. Aga inimese suurus ja väärikus selles ongi, et ta teeb ise oma valikud ja keegi teine ei tee neid tema eest, et ta on ise enda peremees (isegi kui see aeg-ajalt temas hirmu ja üksildustunnet tekitab) ning et ta pole sunnitud kauplema endale turvalisust ja meelerahu, lastes end selle eest toppida kenasse lahtrikesse mingis totalitaarses ehitises, mis on võtnud nõuks ainsa liigutusega röövida temalt vastutuse, vabaduse ja lugupidamise nii enda kui teiste vastu.

VI

Romantismi lammutav mõju nii oma suhteliselt süütul kujul, üheksateistkümnenda sajandi vaba kunstniku kaootilise mässuna kui ka oma võikal ja hävituslikul, totalitaarsel kujul tundub olevat end vähemasti Lääne-Euroopas ammendanud. Uuesti on esile kerkinud tasakaalu ja mõistust toetavad jõud. Aga kunagi ei ole lõpp samas kohas, kus oli algus; inimsoo edukäik ei paista kulgevat mitte tsükliliselt, vaid vaevarikka spiraalina, ja rahvadki õpivad kogemusest. Mis on hiljutistes tapatalgutes selgunud? Läks otsekui hakkaks uuesti tunnistama teatavaid üldkehtivaid väärtusi, mida võiks nimetada olemuslikuks inimolenditele üldse. Romantism oma palavikulistes väljendustes – fašismi, natsionaalsotsialismi ja samuti kommunismi kujul – on Euroopat sügavalt vapustanud, aga mitte niivõrd oma õpetustega kui oma jüngrite tegudega – teatavate väärtuste jalge alla trampimisega, mis just jõhkralt kõrvale heidetuna näitasid oma elujõulisust ja naasid sõjasantide kombel koputama Euroopa südametunnistusele.

Millised need väärtused on? Milline on nende staatus ja miks me peaksime nad omaks võtma? Kas ei ole äkki tõsi see, nagu on väitnud mõned äärmuslikud eksistentsialistid ja nihilistid, et polegi olemas mingeid inimlikke väärtusi, rääkimata siis veel euroo-

palikest väärtustest? Et inimesed lihtsalt pühendavad end millelegi täiesti meelevaldselt. Mina võtan olla luuletaja, sina timukas: mina valin selle ja sina teise, ning pole mingeid objektiivseid norme, mille alusel neid valikuid oleks võimalik hinnata ja kindlaks määrata, kas minu moraal on sinu omast kõrgem või madalam. Me valime nii ja mitte teisiti, ja jutul lõpp; ja kui see toobki enesega konflikte ja hävitust, siis on tegu tõsiasjaga, mis tuleb teatavaks võtta – nii nagu me võtame teatavaks raskusjõu – kui eri inimeste või rahvaste või kultuuride erinevatest loomustest tulenev paratamatus. Et niisugune diagnoos ei ole põhjendatud, seda on näidanud kasvõi juba see ränk ja laialdane õudustunne, mille on tekitanud totalitaarsed äärmusjuhtumid. Annab ju vapustuse fakt ise tunnistust väärtusteskaala olemasolust, mille järgi suurem osa inimkonnast – ja iseäranis lääneeurooplastest – tegelikult elab, kusjuures mitte lihtsalt mehaaniliselt ja harjumusest, vaid nähes seda oma enesetunnetuse hetkedel osana inimese inimlikust loomusest.

Mis moodustab selle loomuse? Füüsilises mõttes pole seda kuigi raske väljendada: me arvame, et inimestele on omased teatav füüsiline, füsioloogiline ja närvikiuline toim, teatavad organid, teatavad füüsilised meeled ja füsioloogilised omadused, tahe ja võime mõelda ja tunda, ning et seda, kellel puudub väga suur osa nimetatud omadustest, ei saa õigustatult nimetada inimeseks, vaid tuleb nimetada loomaks või eluta esemeks. Aga peale selle on meie käsituse järgi

olemas teatavad inimloomusega niisama kindlalt seostuvad kõlbelised omadused. Kui me kohtame kedagi, kes lihtsalt ei ole meiega ühel meelel elu eesmärkide osas, kes eelistab õnne eneseohverdusele või teadmisi sõprusele, siis me vaatame teda kui ligimest, kes tema arusaam eesmärgi mõistest, oma eesmärkide kaitseks esitatud põhjendid ja tema käitumine tervikuna mahuvad meie jaoks inimlikkuse raamidesse. Aga kohates kedagi, kes (kui laenata kuulsat näidet) ei saa aru, miks ta ei peaks hävitama maailma, et jagu saada valust oma väikeses sõrmes, või kedagi, kes tõepoolest ei näe midagi halba süütute inimeste hukkamises või sõprade reetmises või laste piinamises, siis me leiame, et sääraste inimestega ei saa vaielda, ja mitte niivõrd seetõttu, et nad meid kohutaksid, kui seetõttu, et nad tunduvad meile mingis mõttes ebainimesed – me nimetame neid moraalseteks idiootideks. Vahel me sulgeme nad hullumajadesse. Nad on niisama kaugel väljaspool inimsuse rajajoont kui olevused, kellel puudub mõni inimese põhiline füüsiline tunnusjoon. Me toetume asjaolule, et seadused ja põhimõtted, mille alusel me teeme põhjapaneva tähtsusega kõlbelisi ja poliitilisi otsuseid, on erinevalt juriidilistest aktidest leidnud enamiku inimeste tunnustuse vähemasti suurema osa vältel mäletatavast ajaloost; me võtame neid seadusi ja põhimõtteid kui midagi vääramatut; me ei tunne ühtki kohut, ühtki võimu, mis võimaldaks mingi ametliku menetluse põhjal anda valetunnistusi või kedagi heast peast

piinata või tõurastada inimesi lõbu pärast; me ei kujuta ette, et need üldkehtivad põhimõtted või reeglid võidaks tühistada või ära muuta; teisisõnu, me ei suhtu neisse kui millessegi meie või esivanemate vabal valikul omaksvõetusse, vaid pigem kui eeltingimustesse inimeseksolemisele üldse, elamisele teistega ühises maailmas, nende tunnustamisele ja enda tunnustatusele isiksusena. Asjaolu, et need reeglid välja naerdi, on pannud meid nendest mõtlema.

See on omamoodi tagasitulek muistse loodusõiguse mõiste juurde, ainult et mõnele meist empiirilises vormis – mitte enam tingimata teoloogilistel või metafüüsilistel alustel. Seega ei tähenda meie väärtuste nimetamine objektiivseks või üldkehtivaks mingi objektiivse koodeksi olemasolu, mis oleks meile ette antud väljastpoolt ja kusagil mujal kirja panduna meie jaoks vääramatu, vaid seda, et me ei saa teisiti ja peame need olulised põhimõtted paratamatult omaks võtma sellepärast, et oleme inimesed, nii nagu me ei saa teisiti (kui me oleme normaalsed), vaid peame eelistama soojust külmale, tõde ebatõele ja teiste tunnustust meie isikule nendepoolsele eiramisele või valestimõistmisele. Kui need põhimõtted on olulised ning ammu ja laialdaselt tunnustatud, siis me enamasti arvame need üldkehtivate eetikaseaduste hulka ja oletame, et kui mõni inimene teeb näo, nagu ta neid ei tunnistaks, siis ta kas valetab või petab end või on miskipärast kaotanud kõlbelise eristusvõime ja seetõttu ebanormaalne. Kui seda laadi juhendid tunduvad vähem

üldkehtivad, vähem põhjapanevad, vähem määravad, siis me nimetame neid tähtsuse kahanemise järjekorras tavadeks, konventsioonideks, kommeteks, maitseks ja etiketiks ning nende puhul me mitte ainult ei luba, vaid ka nõuame suuri erinevusi. Mitmekesisus ise ei paista meile sugugi meie olemuslikku ühtsust lõhustava tegurina; just ühetabasus on see, mis meie arvates tuleb kujutlusvõime puudumisest või filisterlusest ning mida me äärmuslikel juhtudel peame omamoodi orjuseks.

Meie käitumise ühised kõlbelised ja seega ühtlasi poliitilised alused pole meie kaasajal läbielatud sõdade ja inimisiksuse allakäigu taustal hoopiski vankuma hõõnud, vaid on ilmutanud end kaugemale ja sügavamale ulatuvana, kui tundus selle sajandi esimese neljakümne aasta vältel. Ma ütlen "meie" käitumise; ma pean seejuures silmas läänemaailma harjumusi ja vaateid. Aasia ja Aafrika on tänapäeval lõhestava natsionalismi ülekeevad katlad nii nagu Saksamaa ja ilmselt ka Prantsusmaa tol ajal, kui Inglismaa ja Holland ja Skandinaavia olid juba saavutanud suhtelise tasakaalu. Inimsugu ei kõnni ühte jalga, pöördepunktid rahvaste arengus ei ole üheaegsed. Sellegipoolest on Euroopas hiljuti ülelaetud ränga meeltesegaduse järel märgata märke paranemisest, see tähendab taastuvast normaalsest tervisest – harjumustest, traditsioonidest, eelkõige aga ühisest hea ja kurja mõistest, mis ühendab meid meie helleeni ja heebrea, kristliku ja humanistliku minevikuga – kõigest sellest, mis romantismi mässu käigus küll muutus, aga mis sisuliselt moodustab selle vastas-

rinna. Meie tänased väärtused hakkavad üha rohkem sarnanema vanade üldkehtivate normidega, mis eristavad ükskõik kui tuhme tsiviliseeritud inimesi ükskõik kui andekatest barbaritest. Seistes vastu agressioonidele või despootlike režiimide poolt vabaduse kallal toime pandavale hävitustööle, me viitame just neile väärtustele. Ja me teeme seda vähimalgi määral kahtlemata, et need, kellega me kõneleme, ükskõik millise režiimi tingimustes nad ka elaksid, tegelikult mõistavad meie keelt, sest kõik tõendid kinnitavad, et isegi kui nad teesklevad vastupidist, nad tegelikult mõistavad. Despootia eestkõnelejad võivad vanduda (mitte just alati siiralt), et nende korraldatavad metsikused ja repressioonid on kavandatud samade väärtuste veelgi heledama säramalöömise nimel nende rajatavas uues maailmas. Kui see ei kõlagi usutavalt, siis vähemasti pole siin tegu küünilisusega, vaid silmakirjalikkusega – püüdega näida vooruslik, kummardusega humanismi taastatud mainele.

Hoopis teisiti oli see meie sajandi kahekümnendatel ja kolmekümnendatel aastatel, kui totalitaarlased nii paremal kui vasakul ähvardasid kõrvale heita humanismi väärtused tervikuna – head ja halvad üheskoos – ega väitnud, nagu nad nüüd ikka sagedamini ja sagedamini teevad, et teenivad neid paremini kui meie. See näib mulle tõsiseltvõetav saavutus, tõsiseltvõetav edukäik niisuguse rahvusvahelise süsteemi suunas, mis rajaneb äratundmisel, et me elame maailmas, kus on vaid üks kõlblus. Sellele peame rajama oma lootuse.

MOSES HESSI ELU JA ARVAMUSED

—

Moses Hess oli ühtaegu kommunist ja sionist. Esimese liikumise ajaloos mängis ta otsustavat rolli, teise ta sõna otseses mõttes algatas. Tõtt-öelda on see tähelepanuväärne asjaolu tema peamine ja võimalik, et ka ainus tuntuse tagatis. Siiski väljendas Hess oma rahutu ja pühendunud elu jooksul mõnikord vägagi algupäraseid ja paljutähendavaid seisukohti, millele minu meelest pole tänase päevani osaks saanud väärilist tunnustust. Ta oli prohvet, kes ei olnud kuigi lugupeetud oma põlvkonnas ja igatahes mitte omal maal. Ometi oli paljugi sellest, mis ta ütles, uudne ja nagu hiljem selgus, ühtlasi oluline ja õige. Näiteks täheldas ta Euroopa ühiskonnas üldiselt, eriti aga Euroopa juutide seas teatava, nagu ta kartis, saatusliku, või kui mitte saatusliku, siis igal juhul ohtliku haiguse sümptomeid. Selle vastu pakkus ta välja rohud, mis olgu siis tõhusad või ebatõhusad, olid igatahes konkreetsed, teostatavad ettepanekud ja mitte mingid enesehaletsuskarjed, tühjad sõnakõlkad või ebamäärased ja kasutud unistused. Tema väited tõrjuti tol ajal küll tagasi ettekäändel, nagu oleksid need nimelt üht või teist ülalloetletutest või isegi kõike korraga. Niisugune otsus aga tundub mulle täiesti ebaõiglane. Tahaksin sellele vastu vaielda ja väita, et vähemasti pärast 1848. aastat oli Hess erakordselt läbinägelik ja iseseisev mõtleja, kes mõistis ja sõnastas probleeme, millega ta tegeles, selgemini kui enamik tema arvustajaid, kelle võistlevad diagnoosid, mida omal ajal imetlusväärselt

targaks peeti, pole ajaproovile kuigi hästi vastu pannud. Aga isegi kui ma seejuures eksin, on Hessi esitatud küsimused sellisel kujul, nagu tema need esitas, äärmiselt ajakohased vaidluspunktid ka tänapäeval ja tema eluajaga võrreldes üksnes põletavamaks muutunud. Sellest oleks minu meelest küllalt isegi sel juhul, kui poleks ühtki muud põhjust talle tähelepanu pöörata.

I

Moses Hess sündis 1812. aastal Bonni linnas juudi perekonnas, kelle esivanemad võisid pärit olla Poolast. Tema vanemad kuulusid sellesse saksa juutide põlvkonda, kes olid saanud priiuse Prantsuse vabastussõdade käigus. Aastatel 1795 kuni 1814 oli Bonn Prantsuse võimu all; juudi geto väravad löödi pärani valla ja sealsetel asukatel lubati pärast sajanditepikkust isekeskis hingitsemist astuda välja valguse kätte. Isiklik vabadus (või vähemasti selle suurenemine), majanduslikud võimalused, ilmalikud teadmised ja liberaalsed ideed mõjusid äsja emantsipeerunud juutide lastele nagu joobnustav vein. Kui 1815. aastal, pärast Napoleoni lõplikku lüüasaamist, Reinimaa Preisimaaga ühendati ja kuningas Friedrich Wilhelm III tegi katset naasta vana elukorralduse juurde, põhjustas enamiku varasemate piirangute

taaskehtestamine tema kuningriigi juutidele äsjavabanenute seas kriisi. Osa neist ei suutnud mõeldagi endisesse alandatud seisusesse naasmisest ja laskis end, kes kui siiralt, ristida. Radikaalne ajakirjanik Ludwig Börne vahetas nime ja usku ühel ja samal päeval; sedasama tegi Heinrich Marx, Karl Marxi isa. Luuletaja Heine, jurist Eduard Gans, Ludwig Stahl (kes hiljem asutas Kristlik-Sotsiaalse Partei) ja filosoof Moses Mendelssohni lapsed olid ristiusku pöördunutest kõige tuntumad. Teised reageerisid vastupidiselt. Niihästi siirast usklikkusest kui uhkusest aetuna klammerdusid nad veel ägedamalt oma muistse usundi külge. Nende hulka kuulusid ka Hessi perekonnaliikmed. 1817. aastal kolis tema isa Kölni, kus asutas suhkruvabriku, jõudis peagi heale järjele ja sai ajapikku linna juudikogukonna vanemaks. Viieaastane poiss jäi maha Bonni, kus sügavalt usklik emapoolne vanaisa andis talle traditsioonilise juudi kasvatuse ja toekad teadmised Piiblist, Talmudist ja keskaegsetest kommentaaridest. Ligi pool sajandit hiljem esitas Hess liigutava kirjelduse sellest ausameelsest vanast kaupmehest, kes ei suutnud Jeruusalemma templi hävitamisest ja juutide pagendamisest rääkides pisaraid tagasi hoida. Pole mingit kahtlust, et see esmane haridus avaldas Hessile kustumatut mõju: juutide ajalooga seotud pildid ja sümbolid jäid talle lähedaseks elu lõpuni. Küllap tekib siinkohal õigustatud küsimus, mis oleks maailmas läinud teisiti, kui rabi lapselaps Karl Marx oleks kasvanud sellistes

tingimustes ja mitte kaheksateistkümnenda sajandi ratsionalismi toidul oma isa käe all, kes oli mõõdukas Voltaire'i pooldaja.

Hessi ema suri, kui poiss oli neljateistkümneaastane; pärast seda asus ta elama oma isa juurde Kölni. Kui ta oli kaheksateistkümnene, sai ta isalt tõrkumisega pooleks loa minna õppima Bonni ülikooli. Selle kohta, mis temaga seal juhtus, puuduvad igasugused andmed. Võib koguni kahelda, kas ta üldse immatrikuleeriti. Igatahes ei jätnud see kogemus temasse mingit nähtavat jälge. Me teame temast sel ajajärgul vähe – ainult seda, et samuti nagu tervele hulgale teistele idealistidest noorukitele Saksamaal avaldas temalegi sügavat mõju tol ajal saksa intelligentsi haaranud müstilise natsionalismi ja romantismi laine.

Hessi isa tahtis, et poeg lööks kaasa tema laienevas äris. Moritz Hess, nagu teda tol ajal kutsuti, keeldus kindlalt. Näib, et tal polnud veel selget arusaamist, mida ta tahaks teha. Ta soovis ainult teenida inimsugu, aidata hädalisi, vabastada rõhutud ja eelkõige mitte teha raha, kuna see tundus talle kodanlik enesekesksus oma kõige vastikumal kujul. Ta läks isaga tülli ja lahkus vanematekodust, taskus väga väike rahasumma, et minna vaatama maailma või vähemasti Euroopat. Ta sõitis Inglismaale, kus jäi armetult nälga, ning seejärel Hollandisse ja Prantsusmaale. 1832. aastal oli ta Pariisis ja küllap just vaeste saksa emigrantide seltskonnas – mis enamjaolt koosnes maapaos viibivatest vasakpoolsetest – ahmis ta endasse

tol ajal selles suhteliselt vabameelses pealinnas moes olnud radikaalseid ideid.[1] 1830. aasta revolutsioon oli äratanud Euroopa liberaalides tohutuid lootusi ning Pariis kihas sotsialistlikest vooludest ja ideedest, iseäranis neist, mis olid mõjutust saanud Saint-Simoni ja Fourier' õpetustest ning üldjoontes kutsusid inimesi üles möönma kõrilõikajaliku konkurentsi ja eraettevõtluse pahesid ning neist möödapääsmatult tulenevat vaenu ja niihästi kehalist kui hingelist hukatust, nendega võitlema ja asendama need ühistegevusega kollektiivsetes ettevõtmistes, mis võimaldaksid inimsoo võimsal tootlikul energial kavakindlal ja harmoonilisel moel valla pääseda ning panna aluse üleüldisele jõukusele, õiglusele ja õnnele kogu maailmas. Osa neid inimesi olid meeletud unistajad. Teised olid teravmeelsed ja äärmiselt praktilised organisaatorid, kes mõistsid tehnika edukäigu revolutsioonilisi tagajärgi. Esimesest tüveharust kasvasid välja idealistlikud ja lühiajalised kommunistlikud kolooniad Ameerikas ja mujal. Teisest võrsusid Suessi ja Panama kanal, Prantsusmaa uus raudteevõrk ja mitmesugused uudsed tehnokraatlikud nähtused ja asutised töös-tusmonopolidest *New Deal*'ini, hiidkartellidest ja riigiettevõtetest viisaastakuplaanideni ja heaoluriigini. Kõige radikaalsem neist suundumustest oli

1 Selle kohta avaldab kahtlust Edmund Silberner ["Der junge Moses Hess im Lichte bisher unerschlossener Quellen", *International Review of Social History* 3 (1958), lk. 43-70, 239-68].

tingimusteta kommunismi jätkuvalt põrandaalune traditsioon, mida jutlustasid hukatud revolutsionääri Babeufi põlustatud pooldajad, kes väitsid, et mitte ainult armastus eraomandi vastu, vaid ka eraomand ise on kurjast ja et õiglus ega vabadus ei ole võimalikud ilma täieliku ühiskondliku ja majandusliku võrdsuseta, mis omakorda eeldab päranduse ja igasuguse eravara lõplikku kaotamist.

Hess võttis need õpetused vaimustunult vastu, täiendades neid omalt poolt innuka usuga Fichte ja Schellingi õpilaste jutlustatud romantilisse intuitivismi ja temale arusaadavate mõtetega Spinozalt, keda romantikud oma sõnutsi imetlesid, ning püüdis nagu teisedki selle põlvkonna noored radikaalsed intellektuaalid valada seda pentsikut sulamit tolle aja suurima, valdava filosoofia – hegelliku süsteemi – vormi. Puruvaesena naasis ta jalgsi Kölni, leppis isaga ära ja sai kontoriametniku koha perekonnale kuuluvas suhkruvabrikus. Nagu arvata võibki, ei tulnud sellest mitte kui midagi välja.

Ta lahkus lõplikult isamajast, kraapis kokku rahasumma, millest piisas, et paari kuu jooksul hinge sees hoida, ja kuna tal oli suur himu öelda sõna sekka metafüüsilistes väitlustes, mis tolle aja Saksamaal (osalt riikliku tsensuuri tõttu) asendasid poliitilisi mõttevahetusi, koostas traktaadi, milles sisaldus kogu tema maailmavaade. Selle 1837. aastal avaldatud ja hegellike klišeedega täidetud metafüüsilise ajaloofilosoofia pealkiri on "Inimkonna püha ajalugu

Spinoza noore õpilase silmade läbi" ja tänapäeval on see sõna otseses mõttes loetamatu. Olgugi et pealkiri viitab innustatusele Spinozast, pole tekstil endal seitsmeteistkümnenda sajandi suure õpetlasega mingit seost, kui välja arvata ebamääraselt ratsionalistlik toon ja veendumus kõige loodu ühtsuses; selle innustajaks on pigem romantiline protestantlik teoloogia: raamatu vaim kõneleb Schleiermacherist. Peamine väide on see, et esialgu valitses inimeste elus vaimu ja mateeria jagamatu ühtsus, algelise kommunismi seisund, mis eelnes omandi tekkimisele. Selle ajastu jaotab autor hoolikalt neljateistkümneks alljärguks, millest igaüht esindab suur juht. Esialgse ühtsuse rikkus kristlus, mis alustas vaimu ja mateeria lepitamisest, aga oma keskaegses moonutatud vormis vaimu üle tähtsustas ja suubus ühekülgsesse müstitsismi. Hegellik dünaamiline ajaloolis-dialektiline protsess kummatigi parandab selle vea. Oma ajaloolisest missioonist teadliku uusaegse inimese ülesanne on luua mateeria ja vaimu mõistuspärane harmoonia, nii nagu sellest jutlustavad Schelling Saksamaal – ehkki autori arvates liigse rõhuasetusega vaimul; ja Saint-Simon Prantsusmaal – ehkki liigse rõhuasetusega mateerial. See harmoonia peab leidma kehastuse uues maailmakorralduses – "sotsialiseerunud inimkonnas", kus lõpuks ometi kaotatakse eraomanduse paheline asutis – see täitmatu ahnuse ühiskondlik vorm, samuti konkurents ja tööjaotus, mis võtavad inimestelt inimlikkuse ja neid loomas-

tavad, muutes nad pelgaks elusomandiks – kapitalistide eliidi poolt ekspluateeritavaks toormassiks. Nii saavad Iisraeli prohvetid – uue ilma kõige tõepärasemad ettekuulutajad – lõpuks õigeks tunnistatud. Selle ideaali saavutamiseks peavad inimesed (Fichte vaimus) järgima kõlbelist imperatiivi, mis kohustab neid püüdlema vastastikuse eneseohverduse püha elu poole. Juute mainib Hess vaid korra, et teha nendega lõpparve kui näitega varasemast, kristluse poolt väljavahetatud ajastust. Muistne juudi riik väärib muidugi imetlust kui näide terviklikkusest – riigi, kiriku, usundi ning poliitilise ja ühiskondliku elu sidumist, milles inimeste kogu elu reguleeris üks ja ainus põhimõtete kogum. Inimesed on Jumala rajalt eksinud, aga nad naasevad tema juurde ja "muistne seadus tõuseb taas, veel üllamana ...". Nõnda kaovad juudid rahvana, vallutanud siiski esmalt maailma vaimses mõttes. Sellega on nende eriline missioon täidetud. Ja nende etteaste ongi juba läbi, sest kristlus on nad tagaplaanile tõrjunud, ning neil soovitatakse ajaloo näitelavalt lahkuda. "Jumala väljavalitud rahvas peab igaveseks kaduma, et tema surmast võiks tõusta uus, väärilisem elu."

Kõik see polnud sugugi hullem, aga kahtlemata ka mitte parem kui see metafüüsikast, ühiskondlikust messianismist ja tulihingelisusest koosnev segapuder, nende loendamatute ajaloolis-teoloogiliste süsteemide tavapärane ollus, millega Saksa ülikoolid filosoofilist publikut sel ajal üle ujutasid. Enamik sääras-

test traktaatidest olid niihästi vaimult kui taotlustelt sügavalt religioossed, püüdes leida kunstis või teaduses seda isiklikku või rahvuslikku pääseteed, mida ortodokssed kristlikud kirikud nähtavasti enam ei suutnud kriitilisele vaimule pakkuda. Ühed otsisid religioonile aseainet kirjanduses, muusikas või mitmesugustes müstilistes kogemustes. Teised, ja küllap enamik säärastest vaimses mõttes jõudeinimestest, vähemasti saksa mõju all olevates maades, arvasid vastuse leiduvat ajaloos, mida käsitati kui Jumala või Absoluutse Vaimu süvenevat ilmutust ja panid nõnda aluse millelegi, mida võiks nimetada historiosoofiaks – püüdele panna ajalugu tegema teoloogia ja spekulatiivse metafüüsika tööd – ja mille kõige silmapaistvamad voolud seostuvad Schellingi, Hegeli, Comte'i ja Spengleri nimega ning teatava piirini ka Marxiga ja Darwini õpilastega. Arnold Toynbee on olnud seda laadi ilmaliku messianismi juhtiv ja võimalik, et ka viimane esindaja tänapäeval.

"Inimkonna püha ajalugu" ei leidnud lugejaid ja on tänaseks teenitult unustatud. See teos on huvipakkuv ainult kui tõend, et juba sel varasel ajajärgul oli Hess küps sotsialist, veel enam, esimene saksa sotsialist – prantsuse egalitaarlaste esimene truu jünger Saksamaal –, hiline, mõnevõrra idealistlike kalduvustega saksa babuvist. Samas kindlustas see Hessile koha vasakpoolse filosoofilise avangardi, äärmiselt radikaalsete vaadetega noorhegellaste seas. Kõik Hegeli õpilased olid veendunud, et nende õpetaja on avastanud

inimsoo ajaloo tõese skeemi, mis seisneb alalises liikumises mõistuspärasuse ja vabaduse poole, teisiti öeldes selle poole, et üha suurem ja suurem hulk inimesi hakkab üha selgemalt ja selgemalt mõistma Kõiksuse Vaimu loogiliselt paratamatuid eesmärke – seda, mis suunas ajalugu areneb, tunnetades kriitilise ja loova inimvaimu kaudu oma olemust ja teed. See aktiivse subjektina – vaimuna või organismina – käsitatava kõiksuse süvenev eneseteadvustamine avaldub inimeste puhul mõistuspäraste teadmiste suurenemises, mis omakorda suurendab nende võimu looduse ja iseenda üle, niisiis nende vabadust, ja toob seega lähemale tuhandeaastase rahuriigi. Kõik hegellased, olenemata erinevatest mõttekallakutest, kujutasid seda protsessi alalise jõudude heitlusena ja põrkumisena kõikidel "tasanditel" – ühiskondlikul, intellektuaalsel, majanduslikul, poliitilisel ja füüsilisel –, millega kaasnevad kriisid (mis mõnikord väljenduvad sotsiaalsete revolutsioonidena) annavad tunnistust järjekordsest läbitud etapist "Maailmavaimu" tõusuteel. Vasaktiiva hegellased tõlgendasid seda nii, et ühiskonna kõige eesrindlikuma osa – selle osa, kes on kõige mõistuspärasem ja kõige teadlikum iseenda olemusest, saavutatud arengujärgust ja sellest, kuhu viib järgmine möödapääsmatu samm Vaimu tõusuteel – olulisim funktsioon on olemuselt hävituslik, kõike seda hävitav, mis on staatiline, elutu, lausnõme, tardunud ja irratsionaalne ning mis segab enesekriitikat ja sedakaudu inimsoo edukäiku tema eesmärgi

suunas. Nende vaatepunktist tähendas absoluutne mõistuspärasus inimsoo absoluutset vabadust enda ja keskkonna suhtes, selleni aga oli võimalik jõuda ainult vabanemist takistavaid nähtusi aktiivselt kõrvaldades – vaade, millel on ilmseid revolutsioonilisi implikatsioone. Osa noori hegellasi kätkes radikaalsuse teooriasse ja pühendas energia traditsiooniliste, peamiselt usuliste ja metafüüsiliste veendumuste kummutamisele, nagu näiteks David Friedrich Strauss oma julgelt ikonoklastilise "Jeesuse eluga" või Feuerbach ja vennad Bauerid, kes – igaüks omal viisil – tõlgendasid usundit ühiskondliku mütoloogia avaldumisvormina. Teised läksid kaugemale ja rõhutasid kaheksateistkümnenda sajandi materialistide kombel, et kuni ei kõrvaldata ühiskondlikke ja psühholoogilisi tingimusi, mille tõttu inimsugu on elanud teadmatuses ja millest on sündinud kõik inimesi nende abituse ja armetusega lepitavad usundlikud, ühiskondlikud ja poliitilised pettekujutelmad, pole mingit tegelikku edukäiku võimalik saavutada. Nende hulka kuulusid ka säärased noored amatöörfilosoofid nagu Arnold Ruge, Friedrich Engels ja Karl Marx, neist kõigist tuntuim.

Hessi meelest oleks olnud argpükslik viibida inimkonna hinge pärast peetavas lahingus mujal kui eesliinil. Ta oli kahekümne viie aastane, helde, üllameelne, heasoovlik, liigutavalt siiras, innukas, mitte üleliia rafineeritud noormees, kes oli valmis, koguni kibeles oma ideede nimel kannatama, ja tulvil inimarmastust,

optimismi, abstraktsioonihimu ja tülgastust argiaskelduste vastu, mille poole tuimemad perekonnaliikmed üritasid teda tüürida. Tema abielu kõneleb meile tema iseloomust ja hingelaadist rohkem kui miski muu. Ta kohtus ja abiellus Kölnis vaese õmblejannaga – kellele Hessi käsitlevates kirjutistes on mõnikord vihjatud kui prostituudile[2] –, ilmselt mitte seetõttu, et oleks olnud armunud, vaid selleks, et hüvitada ühiskonnas valitsevat ebaõiglust: ta tahtis korda saata teo, mis annaks tunnistust vajadusest inimestevahelise armastuse ja võrdsuse järele. Niipalju kui meile teada, oli Hessi kooselu naisega kuni tema elupäevade lõpuni täiesti harmooniline ja õnnelik. Sibylle Hess, kes polnud juut, jumaldas meest tema surmani, pettis teda aeg-ajalt (mille vastu teine protestis, aga mitte eriti ägedalt) ja oli talle tema vaesuses andunuim kaaslane. Küllap just see lapselik joon – Hessi eneseunustlikkus ja iseloomu puhtus, mis hetketi muutis ta lausa pühakusarnaseks – ärritaski nõnda teravalt käremeelsemaid "realiste" tema sotsialistidest kaasvõitlejate seas, kes suhtusid Hessisse kui heasüdamlikku eeslisse. Ometi ei suutnud isegi Marx, kes Hessi ääretult põlgas, leida ühtki kõlbelist seisukohta või viga, mida talle ette heita.

2 Sibylle Peschi mainitakse tänavatüdrukuna Kölni politsei toimikus aastast 1854 ja ka Hessi perekond tundub olevat uskunud midagi niisugust. Edmund Silberner oma põhjalikus Hessi biograafias avaldab selle suhtes mõningast kahtlust ja leiab, et andmed pole küllalt veenvad. Teada on ainult niipalju, et Sibylle oli ja jäi jumalakartlikuks katoliiklaseks ja et Hess abiellus temaga alles pärast isa surma, võib-olla kartusest isa liiga rängalt ärritada.

Järgmised neli aastat tegeles Hess sellega, et luges pingsalt filosoofilist ja ühiskonnateoreetilist kirjandust, kuna majanduslikult, nagu võib oletada, toetas teda ikka veel tema pahandatud, aga kaugeltki mitte südametu suguvõsa. Tema järgmine teos, mis ilmus aastal 1841, äratas rohkem tähelepanu. "Euroopa kolmikvõim" on eelkõige poliitiline traktaat, vastus ühele nüüdseks veel enam unustusse vajunud tööle pealkirjaga "Euroopa viisikvõim", mis kutsus üles Euroopa tükeldamisele viie suurriigi vahel ja annab tunnistust autori ühiskondlike ja poliitiliste vaadete arengust. Inimsoo ainus pääsetee, väidetakse selles, on üleminek sotsialismile ja iseäranis eraomanduse kaotamine.[3] Põhjuseks pole vajadus suurema majandusliku jõudluse järele, ajaloo armutud nõuded ega ühe, kõigi teistega sõjajalal oleva klassi – proletariaadi – esilekerkimine, kes paratamatult peab kõik oma võistlejad hävitama või asendama, vaid lihtsalt see, et sotsialism üksi on õiglane. Silmatorkavalt vastandudes Marxile ja tema koolkonnale, ehkki täielikult nõustudes ühiskonna eritlusega sotsiaalmajanduslike klasside järgi, ei arva Hess, et klassivõitlus on midagi

3 Edmund Silberner nimetab oma väga valgustavas Moses Hessile pühendatud artiklis [*Historia Judaica* 13 (1951), 3-28] selle raamatu hoiakut, hoolimata selles sisalduvast üleskutsest pärimissüsteemi kaotamisele ja ühisomanduse kehtestamisele, mitte päris ühildatavaks sotsialismiga. Ma ei ole kindel, kas ma saan aru, mis tema arvates eristab Hessi hoiakut näiteks tolleaegsest kõige klassikalisemast prantsuse sotsialismist. Hess, tõsi küll, ei lähe nii kaugele nagu Cabet, ent on kahtlemata vähemasti sama suur sotsialist nagu näiteks Louis Blanc ja märksa suurem kui fourieristid või Proudhon.

ihaldusväärset või vältimatut. Ta on sotsialist, isegi kommunist, sest usub, et igasugune egoism – nagu igasugune käsuvõimgi – mõjub inimisiksusele hävitavalt ja närvetab ühtviisi nii peremeest kui orja, kui võrd isiklikke andeid pole kunagi võimalik täiuseni arendada konkurentsi tingimustes, vaid ainult harmoonilises koostöös teistega, nagu prantsuse sotsialistid – Saint-Simon ja Fourier – olid ilmekalt näidanud. Kommunism oli Hessi jaoks ainus konkreetsetes ajaloolistes tingimustes teostatav ühiskondliku altruismi vorm. (1843. aastal nimetab ta seda lihtsalt "praktiliseks eetikaks".) Ta ei teinud katset üksikasjalikult analüüsida proletariaadi struktuuri ega vajadusi, põhiliselt seetõttu, et tema isiklikud kokkupuuted (nagu ka tema radikaalsetel kaasvõitlejatel Marxil, Rugel, Engelsil, Grünil, Feuerbachil ja vendadel Baueritel) olid selle klassi esindajatega liiga vähesed ja tema ise oli hoopistükkis ausam kui enamik tema kaaslasi. Ajalugu on tema jaoks võitlus minamaksmapanekule suunatud egoismi (mis esineb nii üksikisikutel, klassidel kui rahvastel) ja teisalt altruismi, armastuse ja ühiskondliku õigluse põhimõtete vahel. See, et inimeste pürgimuste ajendiks on alati, kasvõi sõnas, olnud usk võrdsusesse, solidaarsusesse ja õiglusesse, tõestab, et nimetatud nähtused on inimesele tegelikult loomuomased. Mõistuspärane ja harmooniline koostöö inimeste vahel on võimalik (kohati esinevad autoriteedina Spinoza või Hegel, teisal on viidatud prantsuse *philosophe*'ide

teesidele), aga nõuab alati pingutust. Inimeste õnn on inimeste endi kätes, ja kui küllalt suur hulk üksikisikuid veenduks autori esitatud väidete õigsuses, siis võiksid inimesed tõepoolest ise asuda oma õnne ehitama. "Teaduslikud" sotsialistid – Marx ja tema käremeelsed järgijad – naeruvääristasid seda "utopistlikku", "roosilist" ja "heategevuslikku" õpetust hiljem kui absurdselt idealistlikku, abitut sotsialismi, mis hõljub ajatus tühjuses, on abstraktne ja eirab ajalugu ega toetu konkreetse ühiskondliku olukorra tunnetamisele, ning pakkusid seejuures oma kaubamärgiga sotsialismi välja kui paremat kasvõi ainult seetõttu, et see on "tuletatud" konkreetsetest faktidest, et see on miski, mille teostumine ei olene õnnest ega juhusest – sellest, mis võib juhtuda, aga ei pruugi – ja mis on olenematu ühe või teise inimrühma nõdrast heast tahtest ja ühtedest või teistest ettenägematutest asjaoludest. Marx oli (nagu omal kombel Hegel enne teda) siiralt veendunud, et üritus väärib võitlemist ainuüksi sel juhul, kui see esindab möödapääsmatut järgmist astet inimese kui mõistuspärase olendi ühiskondlikus evolutsioonis, astet, mis on täpselt piiritletav ainult teadusliku analüüsi ja prognoosi vahenditega. Ühiskondlik revolutsioon – varaomanike eksproprieerimine ja asendamine ühisomandusega ning varata klassi võit – on sellest seisukohast vaadatuna igal juhul möödapääsmatu; nimetatud põhjusel püüdlevad arukad inimesed juba isegenesest selle poole, sest teavad, et tahta midagi

muud, samastada end mõne teise isikute rühmaga, tähendaks automaatselt selle ühiskondliku "tõeluse" eiramist, mis määrab ära üksikisiku ühes tema ideedega, ning järelikult panuse tegemist iseenda hävingule ajalooliste jõudude käe läbi – asi, mida võiks soovida ainult narr või hullumeelne.

Hess ei tahtnud sellistest asjadest kuuldagi. Tema meelest oli ühiskondlik võrdsus vajalik sellepärast, et see on õiglane, mitte sellepärast, et see oleks mõõdapääsmatu; samuti ei olnud õiglus tema arvates sugugi samastatav kõigega, mis nii või teisiti peab aja emakojast ilmale tulema. Mitmesuguseid halbu ja irratsionaalseid tingimusi oli tekkinud enne ja leidus ka nüüd. Ühtki asja ei tohtinud heaks kiita pelgalt seetõttu, et see oli sündinud, vaid ainuüksi sel juhul, kui see on objektiivselt hea. Hegellik historitsism nähtavasti ei istunudki temas nii väga sügaval: sellise seisukoha ketserlikkusest hoolimata kinnitas ta südilt, et ainus viis jõuda ühiskondliku õigluseni, vaesuse kadumiseni ja aina külluslikumaks muutuvate hüvede õigluspärase jaotamiseni (millest vale jaotamise tagajärjel võrsub rohkem viletsust kui õnne) on oma tegevuse kõlbelises vajalikkuses veendunud inimeste teadlik tahteavaldus. On võimalik – ja kohustuslik – veenda inimesi mõistuspäraste põhjenditega selles, et kui nad kasutavad oma jõuvarusid tootlikult ja harmooniliselt, siis jõuavad nad nii materiaalselt kui kõlbeliselt paremale järjele: see oligi Hessi "tõeline sotsialism" – see utoopiline tundlemine, mille pärast

Marx ja Engels teda nii mõrult pilkasid.[4] Nad nimetasid teda rabi Mooseseks ja rabi Hessiks ning naersid tema väited välja.

Ja ometi tundub meie hilisemate kogemuste valguses, et Hess oma naiivsusega, oma traditsioonilise juudi moraaliga, oma üleskutsetega õiglusele ja osundustega Spinozalt ja Piiblist ei eksinudki ehk sedavõrd tugevasti kui "teadusliku" sotsialismi tunnustatumad rajajad. Klassisõja ägenemine, mida Marx ja Engels ennustasid ja tagant õhutasid, on hiljem teoks saanud. Revolutsioon, mille nimel nad töötasid, on ühel või teisel kujul muutnud inimsoo suure osa elu. Küllap aga on ilmselge, et seal, kus see on toimunud marksistlike põhimõtete ja taktika alusel, see tähendab omanike klassi vägivaldse ekspropriieerimise teel, ei ole pelga eraomandi kaotamise ja proletariaati esindama pürgiva kommunistliku partei (või parteikomitee) loomisega sugugi iseenesest kaasnenud sees- ega välispidist harmooniat, majanduslikku paremust, inimese vabanemist ega ühiskondlikku õiglust. Ja vastupidi, seal kus need ideaalid on teoks tehtud või vähemasti neile lähemale astutud, tundub see peaaegu eranditult olevat sääraste isikute teadlike jõupingutuste tulemus, kes töötavad selle kui omaette eesmär-

4 Tema tolle aja (1843) vaated on väga selgekujuliselt esitatud kahes artiklis: "Sozialismus und Kommunismus" ja "Philosophie der That" pagulasantoloogias pealkirjaga *Einundzwanzig Bogen aus der Schweiz*, samuti artiklites Pariisi väljaannetele *Vorwärts*, *Deutsch-Französische Jahrbücher* ja *Der Sprecher*, mida toimetas Karl Grün Weselis.

gi nimel, kujutamata ette, nagu väljenduks nendes ajaloo või mis tahes muu jõu vääramatu toime, ja sugugi mitte sääraste inimeste töö, kellel on soodumus iseennast või teisi pettes järjekindlalt esitada kõike, milles muidu nähtaks jõhkruse, ekspluateerimise, ebaõigluse ja rõhumise ilminguid, pühitsevast ajaloolisest paratamatusest – "ajaloos kehastuva Jumala" vääramatust edasimarsist, ajaloo dialektikast – salapärasel kombel vooruslikkust ammutava tegevusena või vähemasti abinõuna mingite vooruste teenistuses.

Kogu Hessi eluaja püsis tema sotsialismikäsitus puhtalt kõlbelisel alusel. Selles mõttes sarnanevad tema vaated märksa enam üheksateistkümnenda sajandi kristlike sotsialistide või vene sotsialistide-revolutsionääride või nüüdisaja briti ja skandinaavia sotsialistide kui marksistide ja teiste "realistide" omadega. Hess soovib eraomandi kaotamist, sest arvab, et inimesed ei lakka tülitsemast ja üksteist rõhumast ega ennast oma ebaõiglusega mürgitamast muidu kui sotsialiseerunud või kommuuni põhimõtet järgiva elukorralduse puhul, ning peab eraomandit otsustavaks takistuseks säärase elukorralduse teel. Eraomand tuleb kaotada. Kui aga uuendust ei viida läbi täieliku kõlbelise eesmärgitunnetusega, siis ei jõuta sellega kuhugi. Pelgast mehaanilisest eraomandi kaotamisest kahtlemata ei piisa. Tarvis on muutust südametes. See aga ei saa toimuda enne, kui on muudetud inimsüdameid panetanud materiaalsed ja asutislikud tingimused. Ometi ei kaasne sellise toestiku

väljavahetamisega iseenesest veel tarvilikku vaimset ümberkujunemist, kui ei mõisteta ega rakendata teadlikult ainuüksi niisuguseid kõlbelisi põhimõtteid, mis on kohased vabadele inimestele.

Need kõlbelised põhimõtted on kõikide inimeste ühisvara ja neid tunnustatakse selle kiuste, et nende järgi ei toimi sugugi alati kõik inimesed, vaid ilmselgelt parimad ja targemad. Need põhimõtted ei ole ilmtingimata kättesaadavad ainult mingile ühele klassile, ehkki rõhutud klassi nõudmistes väljenduvad nad puhtamal kujul kui nende nõudmistes, kes rõhumisest kasu lõikavad. Siin avaldubki "abstraktne humanism", milles marksistid Hessi ja teisi utopiste süüdistavad – just nagu oleks mõiste "ekspluateeriv klass" kuidagiviisi vähem abstraktne. Hessi kreedo tulenes algusest lõpuni neist põhimõtetest. Tema tegevus sotsialistina ja hiljem sionistina on selle otsene jätk. Need, kes omistavad klassi õigustele suurema tõeluse kui inimõigustele, nagu ka need, keda ärritab inimeste pidamine ebaisikuliste jõudude tööriistaks, mis varem või hiljem kindlustavad nende oma rühma võidulepääsu, ükskõik mida vastasrindlased ka ei sooviks või arvaks – see tähendab kõik ehtsad hegellased, marksistid, kalvinistid ja teised iseäranis poliitika ja ühiskonnaelu küsimustes äärmusmeelsed deterministid – peavad Hessi paratamatult nii ebarealistlikuks kui ebasümpaatseks.

"Euroopa kolmikvõim" oli ennekõike eestkõne Euroopa kolme tsiviliseeritud suurriigi liidule: nen-

deks pidid olema Saksamaa, ideede sünnimaa ja usu vabaduse eestvõitleja; Prantsusmaa, lahinguväli, kus olid kätte võidetud toimiv ühiskondlik reform ja poliitiline sõltumatus; ja Inglismaa, majandusliku vabaduse kodumaa, mis pealegi moodustas prantsuse ja saksa vaimu sünteesi, olemata "liialt spekulatiivne" nagu Saksamaa ja "vulgaarselt" materialistlik nagu Prantsusmaa. Need kolm suurriiki peavad astuma liitu Venemaa, tagurluse lätte vastu, mille barbarlik surve ähvardab õgida Euroopa ja trampida jalge alla tema vabadused. Üleskutsed Venemaa kui Lääne vaenlase vastu liidu loomiseks olid sel ajal muutunud Saksamaal ja mujalgi Euroopas üsna tavaliseks nähtuseks. Hessi raamatu ainus algupärasus seisneb asjaolus, et siin oli see tuttav ettepanek seostatud vajadusega radikaalse ühiskondliku reformi ja "rahumeelse revolutsiooni" järel (ta oli veendunud, et vägivald sünnitab vägivalda ja hävitab pinnase rahumeelseks ülesehitustööks), mis oleks ainus võimalus päästa Euroopa kollapsist kapitalistliku tootmis- ja jaotussüsteemi vastuolude koorma all.

Raamat äratas üksjagu tähelepanu. Hess näitas end saksa vaimuilmale sõnaosava vasakpoolse kihutuskõnelejana ning järgneva kahe aasta jooksul sai ja võttis vastu mitmed ajakirjandusalased tööpakkumised, mis viisid ta lähemalt kokku teiste sarnase meelsusega noorte meestega nagu näiteks Engels, Marx ja Ruge. Olles esimene ja ägemeelseim kommunismi tervitanud saksa hegellastest, pööras Hess oma usku noore

Friedrich Engelsi.[5] 1841. aastal tutvus ta Marxiga, ja ehkki viimane oli tolleaegsetest kommunistlikest teooriatest mõnevõrra aimu saanud Saksamaal välja antud Lorenz Steini raamatust, mis annab ülevaate prantsuse kommunistlike rühmituste juhtide seisukohtadest, oli väga tõenäoliselt siiski Hessi tuline ilukõne see, mis esimest korda kõigutas tema usku Hegeli poliitikateooriasse ja selles inimmõistuse ja distsipliini väljendusvormina jumalustatavasse bürokraatlikku riiki ning juhtis ta võitleva kollektivismi rajale. Muidugi oli Hessi raamatus lõike, mis kindlasti ei rahuldanud Marxi juba tol ajal. Eetiline toon – aga veelgi enam sagedased viited Iisraeli prohvetitele ja oldine juudi motiivide ülekaal – polnud kunagi olnud talle meele järele. Marx ise, nagu liigagi hästi teada, ürgustas selle piinliku teema oma elust igaveseks kõrvaldada. Temal polnud vähimatki tahtmist kogeda kõiki neid kahemõttelisest seisundist tulenevaid kannatusi, mida terve oma täiskasvanud elu vältel elasid tihti tundlikumad ja vähem hoolimatud natuurid – sellised juudid nagu näiteks Börne, või ka Heine, Lassalle ja Disraeli. Kogu oma kibestumuse ja ärrituse omaenda isikule osaks saanud alavääristamise pärast kandis ta julge, ehkki vahest mitte päris teadliku liigutusega üle hoopis laiemale pinnale: samastades

5 Oma artiklis Oweni rühmituse ajakirjas *The New Moral World* ütleb Engels, et Hess oli esimene noorhegellastest, kellest sai kommunist (*New Moral World* Nr. 21, 18. nov. 1843: vt. Karl Marx, Friedrich Engels, *Collected Works*, London/New York/Moskva 1975–, 3. kd, lk. 406).

omaenda hädad kõigi solvatute ja rõhutute hädadega, saavutas ta psühholoogilise vabanemise. Tema ägemeel oli ägemeel rõhutud tööliste pärast, suure sümboolse miljonilise hulga pärast – midagi ebaisikulist, mis ei puutunud tema oma maailma ja tema oma haavumustesse –, mitte tema oma kibeda alanduse pärast juudina, kellele kord ei võimaldatud professorikohta; ainuüksi nende nimel nõudis ja kuulutas ta õiglust, kättemaksu, hävitust. Mis puutub juutidesse, siis ühes kaks aastat pärast Hessiga tutvumist kirjutatud essees kuulutas Marx nad lihtsalt ajastule omase ühiskondliku ebamugavustunde tülkaks sümptomiks, kasvajaks ühiskonna ihul, mitte rassiks ega rahvuseks või kasvõi usurühmaks, mida saaks päästa mõnda teise usku või eluviisi pööramise teel, vaid parasiitide kambaks, liigkasuvõtjate jõuguks, kelle olemasolu paratamatus tuleneb nad sünnitanud vastuolulisest ja ebaõiglasest ühiskonnast ning kes peavad rühmana kaduma kõigi ühiskondlike hädade lõpliku lahenduse – eelseisva möödapääsmatu, üleüldise ühiskondliku revolutsiooni käigus. Selles essees ilmnev raevukas antisemiitlik toon, mida Engels nõrgemalt järele kordab (antisemitism ei olnud tolleaegsete ega ka hilisemate sotsialistide puhul sugugi ebatavaline), sai Marxile hilisematel aastatel üha omasemaks. See mõjutas kommunistide, iseäranis juudi kommunistide hoiakuid juutide suhtes ning on üks neurootilisemaid ja eemaletõukavamaid jooni tema jõulises, ent vulgaarses loomuses. Hessi toon oli hoopis teistsugune.

Hessi arvamused õieti ei erine kuigivõrd Marxi või ühiskõik millise tolle aja noorhegellasest radikaali omadest. Nagu teised, nii samastab ka tema oma kaasaegseid emantsipeerunud juute kapitalismiga ja selle pahedega. Ta kõneleb nendest avaliku ebasümpaatiaga ja põlgusega kui ahnetest sahkerdajatest – "rahapungadest": nad on tema silmis saamavaimu musternäide. Sellegipoolest on tema toon erinev niihästi piinatud Heine kui pahura Marxi omast. Tema ega ei põdenud ka enesevihkamist, mis oleks tekitanud temas soovi panna toime vägivallaakte oma loomuse vastu. Ta ei püüdnud oma sünnipära jälgi endast välja lõikuda, sest ei tunnetanud seda mingi pahaloomulise kasvajana, mis teda lämmataks ja mida tuleks kõrvaldada. "Euroopa kolmikvõimus" ta üksnes kordas veel, mida oli öelnud juba umbes neli aastat varem – et juutide ülesanne on hajuda ja assimileeruda: nende töö on tehtud sellega, et nad lõid võimaluse kristluse tekkeks ja seejärel ühiskonna uuestisünniks kommunistlikel alustel (kuivõrd judaism paneb kristlusest enam rõhku ühiskondlikele sidemetele); nad olid toiminud "ergutisena" ja "käärollusena", mis soodustas Laine "mobiilsust" ega lasknud seal tekkida seisakul, nagu oli tekkinud Hiinas – ent nüüd oli see funktsioon täidetud. Kuna nad polnud omaks võtnud kristlust, kujutasid nad endast nüüd veel ainult tontlikku varikuju, mis "ei suuda ei surra ega ellu ärgata", pelka luukeret, fossiili, ning neil oli viimane aeg abielluda mittejuutidega ja kaduda. Tsiviliseeritud suur-

riikide "kolmikvõim" emantsipeeriks nad täielikult ja annaks neile inim- ja kodanikuõigused, nende tõeline emantsipatsioon aga saabuks alles siis, kui täielikult kaoks teiste vihkamine ja halvakspanu nende vastu. Ühesõnaga, Hess kordas neid üllaid käibetõdesid, mida on liberaalse meelelaadiga assimilatsionistide õpetustes kõikjal ja alati ette tulnud.

Säärase kreedo usutaganejalikkus tõi kaasa lõpliku suhete katkemise tema ja ta juutlusele andunud isa vahel. Ometi ei ole Hessi tookordnegi suhtumine juutidesse sellega sugugi lõpuni selgeks räägitud. Aastal 1840 süüdistati üht juuti Damaskuses ja mõisteti ta süüdi rituaalmõrvas. Järgnesid juudivastased rahutused. Vastukajad sellele koletule ja vanale laimule ajasid liikvele kohkunud juudid Prantsusmaal ja Inglismaal, vapustasid neile kaasatundjaid kõikjal mujalgi ja lõppesid tehtud ülekohtu mõningase heastamisega Montefiore-Crémieux' missiooni tegevuse tagajärjel. Hess reageeris juhtunule valuliselt ja hakkas, nagu ta hiljem on öelnud, esmakordselt mõtlema, kas see üldine lahendus, mida ta kõikidele inimkonna hädadele välja pakub, ikka tõepoolest parandaks automaatselt ka juutide hädad. Samal aastal Saksamaast üle veerenud võimsa prantsusevastase šovinismilaine ajal sattus talle ette üks luuletaja Becker ri frankofoobne laul, mille ta isamaalises tundepuhangus viisistas, saates oma töö seejärel autorile. Becker saatis jäiselt viisaka vastuse ja moonutatud, ent siiski äratuntava käekirjaga antisemiitliku kritsel-

dusg[6] ümbriku pöördel. Hess oli kohutavalt ärritatud, aga ratsionalistina ja sotsialistina otsustas ta nii Damaskuse kui Beckeri küsimuses oma tundeid ohjeldada. Mõlemad, nagu ta püüdis endale kinnitada, olid surmakrampides viskleva ühiskonna grimassid. Inimsoo ühiskondlik uuestisünd muudab need igaveseks võimatuks. Tuleviku universaalühiskonnas ei tohi olla ruumi kildkondlikele usunditele ja huvidele. Juudid peavad hajuma ja muutuma ajaloolise tervikuna olematuks. Puhtrahvuslik usund peab asenduma maailmamahulisega. Kui juudid ei ole võimelised ennast ristida laskma, siis vähemasti ristigu oma lapsed: nii saaks "juudakristlik kaupmeestemaailm" lõpetuse saatrika hääbumise teel. Igal juhul olid proletariaadi kannatused kõigiti olulisem ja pakilisem teema kui juutide kannatused, kui tahes valusad ja teenimatud need ka oleksid. Hess sai oma haavatud tunnetest vähemasti mõneks ajaks jagu. Teooria – toetatuna teenmise erijõududest – võidutses vahetu kogemuse üle.[7] Siin leiame algtüübi nii mõnegi hilisema juudi

6 "Du bist ein Jud." *Rom und Jerusalem, die Nationalitätsfrage*, Leipzig, 1862 (edaspidi *R.J.*), 5. kiri, lk. 25. Järgnevates viidetes *R.J.* kirjadele on märgitud kirja ja leheküljе number, näit. V 25.

7 Aga mitte täiel määral. *R.J.*-s mainib Hess üht sel ajal valminud käsikirja, mis kuulutab juudiprobleemi lahenduseks enesemääramise. Selle visandi saatus on teadmata: kõige tõenäolisemalt kasutas Hess selle ära *R.J.*-d kirjutades. Siiski on säilinud üks sellest varasest ajajärgust pärinev kirjakild, mis, nagu selle avastaja Edmund Silberner on mulle lahkelt avaldanud, deklareerib vajadust juudi omariikluse järele. See näitab, et vastupidi kõigile oletustele ei dateerinud Hess oma esmakordset mõtet juudi riigist sugugi ebateadlikult tegelikust varasemana. Sel etapil aga polnud see küllap enamat kui julge ulm.

sotsialisti ja kommunisti juhtumile. Hessi kasuks jääb alatiseks kõnelema tema kuulumine nende üksikute hulka, kes enne oma elupäevade lõppu mõistsid, et see tröostlik õpetus rajaneb valearvestusel – vahest küll õilsal, aga sellegipoolest eksitaval. Kaks kümmend aastat hiljem, olles selle diagnoosi paika pannud, kuulutas ta tulemustest väga otse ja vapralt tervele maailmale. Kordagi elus ei kippunud ta midagi varjama. Ta tegi vigu, sest oli sageli naiivne ja ebakriitiline. Teda päästis kõlbeline kaemusvõime, mis jäi rikkumata isiklikust edevusest ja dogmadest. Ja tema südametunnistus oli alati puhas.

Lummusest vabanemise aeg oli alles ees. Aastal 1841 võlus Hessi Karl Marxi seisukohtade särav esituslaad ja julgus. Ta tutvus Marxiga sama aasta augustis, pidas talle jutluse kommunismist ning septembri alguses kirjutas[8] oma skeptilisele sõbrale Auerbachile:

"Ta on suurim, võib-olla ainus õige filosoof praegusel ajal elavatest ... Dr. Marx – see on minu iidoli nimi – on alles väga noor mees (kõige rohkem vahest kaks kümmend neli) ja annab keskaegsele usundile ja poliitikale viimse surmahoobi. Filosoofiline sügavus on temas ühendatud äärmise teravmeelsusega: kujutle Rousseau'd, Voltaire'i, Holbachi, Lessingit, Heinet ja Hegelit koos – mitte niisama kuidagi kokku segatuna, vaid üheks isiksuseks sulanult – ja tulebki välja dr. Marx."

Koos Marxiga tegi Hess kaastööd radikaalsele väljaandele *Rheinische Zeitung*, kuni tal Reinimaal jalgealune liiga tuliseks muutus. Kuna teda süüdistati – üpriski põhjendatult – raevukate kommunistlike kihutusmeeleolude peasütitajana Saksamaal (veider ajalooline vastutus rahuarmastava aateinimese jaoks, kes igati eitas jõuvõtteid), läkitas ajakiri ta korrespondendiks ohutumasse keskkonda, Pariisi. Pariisis võttis Hess osa kuulsa vene revolutsionääri Mihhail Bakunini pööramisest revolutsioonilisse kommunismi, millega too tegeles enne, kui temast hilisematel aastatel sai anarhist, samuti toetas mõnda aega innukalt Proudhoni. Ta imetles Proudhoni ja Cabet'd – suurimaid fanaatikuid tolleaegsete sotsialistide seas – selle pärast, et nad esitasid oma üleskutse otse vaeste ja rõhutute ees ega oodanud nagu Saint-Simon või Fourier mõne valgustatud despoodi või miljonäri saabumist, kes ühiskondlikud ümberkorraldused nende eest teostaks. Aastal 1843 pöördus Hess tagasi Kölni, tegi kihutustööd tööliste hulgas, avaldas vasakpoolseid argipäevaartikleid, mis ründasid eraomandit, religiooni ja riiklikku türanniat: poliitilises plaanis näib ta olevat asunud kusagile kommunismi ja anarhismi

Ka noor Lassalle mängitses sedaaegu uue Juuda ideega. 1830-ndatel ja 1840-ndatel aastatel sündis külluses ekstravagantseid poliitilisi kavasid. Sellegipoolest, vaatamata üksikutele seda laadi meeleoludele, oli Hess tollel ajajärgul täiesti natsionalismi vastu ja tõrjus teadlikult kõrvale need endast tungivalt märku andnud sionistlikud ideed, mille juurde ta alles hiljem uuesti tagasi pöördus.

8 Köln, 2. september 1841. Vt. Karl Marx, Friedrich Engels, *Historisch-kritische Gesamtausgabe*, Abteilung 1, Band 1. 2 tr., Berlin 1929, lk. 260-261.

vahele.[9] Samuti kuulus ta sel ajal aktiivse liikmena u tavasse vennaskonda, mis ühendas Proudhoni, Brun Bauerit, Karl Grüni ja Max Stirnerit – kõiki neid, kelle Marx pärastpoole hukka mõistis kui tühiseid abstraktse kõlbluse jutlustajaid – kui neid, kes hab märgistasid kapitalismi ainuüksi seetõttu, et uskusid selle olevat kurjast – mis polnud enamat kui objek tiivseks hinnanguks maskeerunud subjektivism. Marx väitis, et kuna kõik inimesed on tegelikult sõltuvad oma klassikuuluvusest ja oma seisundist klassi piir des ja kuna nende kõlbelised ja poliitilised arusaamad on nende huvide (see tähendab selle, mida nende klass antud arenguetapil vajab ja ihaldab või ohuna tunnetab ja kardab) kattevari, siis on arvamus, nagu võiks ülistust või hukkamõistu jagada mingist neutraalsest, lahingust ja klassivõitlusest kõrgemal asuvast punktist, saatuslik "metafüüsiline" pette kujutlus. Ainus päriselt objektiivne alus, millele on võimalik mõistuspäraselt rünnata või toimides hävita da konkreetset seisukohta, asutist või korda, on uus dialektiline teadus ajaloo arengust. Mõistuspärane poliitika toetab kõike, mille ajalugu – klassivõitlus – ilmale kannab, ja taunib kõike, mille ajalugu para tamatult hävitab; seista vastu ajaloo käigule, mis aval dub objektiivsetes materiaalsetes tegurites ja nende toimes – ja peegeldustes – inimteadvusele, oleks seetõttu kiusakas, mõistusvastane, sõna otseses mõt tes enesetapjalik. Sellest vaatenurgast nähtuna olid

9 Vt. märkus 4.

Proudhon, Cabet ja Hess "idealistid" ja utopistid, määratud teovõimetusele, paika, mille Trotski hiljem nimetas "ajaloo prügimäeks".

Sellegipoolest, vaatamata halvakspanule varasema mentori ja võimalik, et ka kiivusele oma eelkäija suhtes, säilitasid Marx ja iseäranis Engels Hessiga võrdlemisi hea vahekorra, leidsid teatava (kuigi üksnes hukkamõistva) kasutuse tema visandile "Kommunistliku partei manifesti" tarbeks, mille nad koostasid 1847. aasta lõpul,[10] ning kohtlesid teda vaheldumisi üleoleva irooniaga ja pahura kärsitusega, põhjuseks see, millest kõik marksistid hakkasid hiljem kooris kõnelema kui "sentimentaalsest ja idealistlikust kommunismist". Hess oli liiga süütu ja vaba enesearmastusest, et säärasele solvavale suhtumisele reageerida või seda isegi tähele panna. Tal oli kalduvus vastata kurjale heaga ja nii ilmutas ta "teadusliku" sotsialismi vaimsete isade suhtes elu lõpuni sügavat lugupidamist ja isegi lojaalsust. Nende puudustest hoolimata nägi ta neis väsimatuid töömehi rõhutud tööliste õiguste eestkõne teenistuses. Sellest oli talle küllalt. Kes iganes seisis vastu ebaõiglusele ja võitles kõigi inimeste vabama ja parema elu eest, oli tema sõber ja liitlane.

Pärast oletsemist Pariisis, kus ta elatas end mitmesugustele saksa pagulasajakirjadele tehtud kaastöö-

10 Nagu ka mõnevõrra varem, nende eluajal avaldamata jäänud "Saksa ideoloogia" puhul, mille ühe lõigu autor võis oma harjumuspärases omakasupüüdmatuses olla Hess, keda teose teistes osades sõimatakse. Vt. Eduard Bernstein, "Vorbemerkung", *Dokumente des Sozialismus*, Berlin 1901-1905, 3. kd., lk. 17 jj.

dega, asus Hess 1845. aastal Brüsselisse ja jäi sinna vaheaegadega paigale kuni 1848. aastani. Ta külastas Saksamaad, aitas Engelsil toimetada vasakpoolset ajakirja *Der Gesellschaftsspiegel* Elberfeldis ja teha kihutustööd (nad võitsid uusi poolehoidjaid kõikjal, välja arvatud tööliste seas), kirjutas kapitalismi loomuomastest pahedest, mis põhjustavad ületootmist ja hulkade viletsust, süüdistas raha kui omaette tegurit protsessis nimega *Entmenschlichung* – elavate inimeste muutumises konkreetse hinnaga ostetavaks ja müüdavaks kaubaks – ning praagiti viimaks Marxi poolt välja kui "Prantsuse sotsialismi ja kommunismi nõrk kaja kerge filosofeeriva alatooniga".

1848. aasta revolutsiooni puhkemise ajal viibis Hess Saksamaal. Tema lesk kinnitas hiljem, et ta mõisteti oma osaluse pärast selles surma, aga tõenäoliselt on see legend. Revolutsiooni lüüasaamine ei murdnud Hessi selgroogu ega kahandanud tema usku inimestesse. Erinevalt enamikust oma radikaalsetest liitlastest Prantsusmaal ja Saksamaal, kelle Bismarcki, Austria keisri ja prints Napoleoni hõlpsad võidud demokraatlike jõudude üle viisid moraalse ja intellektuaalse pankrotini, ei läinud ta üle vaenlase leeri ega lasknud ka solvunult käsi rüppe nagu tüüpilised pagulased, kelle tegevusetus vaheldus hootiste katsetega õigustada omaenda käitumist ja hukka mõista kõiki teisi. Ta rändas ringi ja nälgis Šveitsis, Belgias ja Hollandis, pidas harjapoodi Marseilles's ja naasis viimaks 1854. aastal Pariisi, kuhu ta pärast rohkem kui

kahekümneaastast nomaadielu viimaks pidama jäi. Elades vaesuses (mida ajutiselt leevendas 1851. aastal surnud isalt saadud pärandus) ja teenides ülalpidamist ajakirjandusliku juhutööga, säilitas saksa kommunismi vaimne isa oma vankumatu usu klassideta ühiskonda, kogu inimsoo parendatavusse ning empiirilise avastuste ja leiutiste edukäigu tähtsusse selles. Ta õppis antropoloogiat, füsioloogiat ja loodusteadusi üldisemalt – sest uskus, et inimsoo uuenemine saab alguse teaduslikest teadmistest, mida rakendavad võimekad ja kodanikutundega inimesed. Poliitikas hoidis ta kõige selle poole, mis tundus liikuvat valguse suunas. Talle kinkis oma sõpruse ja austuse Ferdinand Lassalle – "mees, kelle juudiõlgadel on Goethe pea" – ning ta lõi kaasa Lassalle'i uue Üldise Saksa Tööliseühingu loomisel, mis pani aluse kogu Euroopa organiseeritud sotsiaaldemokraatiale. Samal ajajärgul tervitas ta palavalt Itaalia võitlust ühinemise ja iseseisvumise eest. Itaallased, iseäranis Mazzini ja ta sõbrad, esindasid natsionalismi sellisel kujul, nagu Hess oli seda alati mõistnud ja uskunud. Hess ei toetanud marksistlikku õpetust natsionalismi ebaolulisusest ajaloo põhitegurina. Ta taunis kosmopoliitsust kui inimsugu rikastavate tegelike ajalooliste erinevuste tahtlikku ja loomuvastast mahasurumist. Aga ta ei mõistnud, mis õigusega võib üks rahvas pidada end teisest kõrgemaks, ja eitas järsult hegellikku vahetegemist "ajalooliste" rahvaste ja nende õnnetute "kaasahaaratavate" rahvusrühmade vahel, keda sõjakamad

rahvad, kes oma ülimuslikkuse tõttu on valitud "etendama ajaloolist osa", võivad "ajaloolise õiguse ga" alla neelata ja valitseda. Nagu humanist Herder kaheksateistkümnendal sajandil, nii tunnistas temagi inimsoo loomulikku jagunemist rassideks ja rahvasteks. Ta ei vaevunud neid mõisteid määratlema, sest tema arvates tähistasid need asju, mis on kõigile täie aruga inimestele äratuntavad ja mis on omandanud halvamaigulise kõrvaltähenduse ainult metsikuste tõttu, mida nende nimel saadeti korda varasematel aegadel ja saadetakse veel nüüdki. Preisi šovinismi mõistis ta tingimusteta hukka. Vene ekspansionism ja türannia tülgastasid teda. Aga itaallaste soov saada vabaks rahvaks omaenda maal kutsus esile tema kõige soojema poolehoiu. Itaalia mahajäänud seisundi, killustatuse ning majandusliku ja vaimse armetuse peapõhjuseks pidas ta pigem paavstlust kui võõramaiseid vallutusi, korrates sellega seisukohta, mis on olnud omane Itaalia patriootidele alates Machiavellist kuni meie päevini. Samal ajal kui ta arutles itaalia natsionalismi üle ja jälgis Itaalia isamaalise liikumise käekäiku samasuguse andunud poolehoiu ja imetlusega, nagu Garibaldi ja Mazzini seltsimeeste suhtes tundsid kõik Euroopa (ja eriti inglise) liberaalid, pöördusid ta mõtted jälle tema oma laialipillatud ja "kaasahaaratava" rahva – juutide – olemuse ja saatuse juurde. Aastal 1861, Preisi kuninga väljakuulutatud poliitilise amnestia tingimustes, naasis Hess Kölni. Aastal 1862 avaldas ta oma parima ja kuulsaima raamatu "Rooma

ja Jeruusalemm", milles on lahti seletatud tema uus mõtteviis.

Oli see siis Lassalle'i rahvusmeelse sotsialismi mõju – Hess tegi sel ajal Lassalle'iga tihedat koostööd – või kujunesid tema arusaamad mingi omaenda sisemise mustri järgi, igatahes pole kahtlust, et sealtpeale kõneles ja kirjutas ta nagu inimene, kes on läbi elanud kirgastava kogemuse. Ei tookord ega tagantjärelegi pälvinud tema raamat poliitikaasjatundjate ja -kujundajate Euroopa lugeja silmis peaaegu üldse tähelepanu. See jäi nagu Hess isegi oma ajastu põhihoovustest kõrvale. Haritud juute Saksamaal tabas see kummatigi pommiplahvatusena, nagu oligi kavatsetud. Isegi tänapäeval, rohkem kui sada aastat pärast ilmumist, kui suur osa raamatu sisust on paratamatult igunenud ja paljugi, mis kunagi pidi tunduma pööraselt utoopiline ja luulelennuline, on – sageli vaevu tajutavalt ja sammhaaval – teoks saanud, mõjub raamat ise ikka veel ühiskondliku analüüsi julge ja originaalse meistriteosena. See on selge, läbinägelik, aus ja kompromissitu teos, ühtaegu kogumik häirivaid käibetõdesid, mis on mõeldud selleks, et tekitada tuntavat ebamugavust kus iganes elavates liberaalsetes juudi assimilatsionistides, ning – vaatamata oma kohatisele ilukõnelisusele – vahetu, lihtne ja äärmiselt liigutav usutunnistus. See sisaldab ülevaate Läänes elavate juutide olukorrast, nende hädade diagnoosi ja tulevikuprogrammi. Kosmopoliitsete sotsialistidest sõprade torked ei avaldanud Hessile nähtavasti enam

mingit mõju. Veendumus, mida ta palju aastaid oli alla surunud ja mis viimaks ei lasknud end enam vaigistada, oli sõnadesse pandud; nüüd valdas teda meelerahu.

II

"Rooma ja Jeruusalemm" koosneb saatesõnast, kümnest kirjast kellelegi leseks jäänud daamile,[11] epiloogist ja kümnest täiendavast kommentaarist. See käsitleb laia küsimuste ringi ümber ühe keskse teema – juudid: kes nad on ja kes nad peaksid olema. Põhitoon pannakse paika üsna raamatu alguses, esimeses kirjas, milles autor ütleb:

Siin ma nüüd jälle olen, pärast kakskümmend aastat kestnud võõrastust, oma rahva keskel. Ma võtan osa tema rõõmu- ja murepäevadest, tema mälestustest ja lootustest, tema vaimsetest heitlustest omaenda pereringis ja tsiviliseeritud rahvaste hulgas, kelle keskel ta elab, aga kellega ta kaks tuhat aastat kestnud ühiselust ja ühistest pingutustest hoolimata ei suuda täielikult ühineda. Üks mõte, mille ma uskusin end olevat igaveseks oma rinnas vaigistanud, tuletab end jälle elavalt meelde – mõte minu rahvusest, mis ei ole lahutatav minu

11 See daam (nagu Edmund Silberner on kindlaks teinud) oli ka tegelikkuses üks Hessi sõpru, aga kirjažanr oli üheksateistkümnendal sajandil poliitiliste mõtiskluste [*pensée*'de] avaldamisel üldse tavaline.

tõde pärandist ja Pühast Maast – igavesest linnast, paigast, kus on sündinud usk elu jumalikku üheväärsusesse ja inimestevahelisse vendlusse tulevikus.[12]

Edasi kinnitab Hess rahvuste tõelisust. Rahvad on loomulikud ajaloolised moodustised nagu suguvõsad, nagu kehaehituse tüübid. Selle eitamine on faktide võltsimine ja tuleneb ebavääärikatest ajenditest nagu hirm või argus. Juutide puhul on kõlavad fraasid, millega mõned neist astuvad välja natsionalismi ja keskaegsete eelarvamuste vastu, üksnes kattevari nende soovile öelda lahti oma "õnnetust, tagakiusatud, pilgatud rahvast ... Moodne juudi liberaal äratab põlgust oma ilusate sõnadega humanismist ja valgususest, mis on mõeldud vaid selleks, et varjata oma ebaloojaalsust oma vendade suhtes".[13] See on tekitamas kõigi jaoks üha talumatumaks muutuvat võltsolukorda. Eurooplased on juutide olemasolusse alati suhtunud kui mingisse hälbesse. Väga võimalik, et õigluse ja humanismi edukäik toob õigluse ka juutidele tõenäoliselt nad emantsipeeruvad, ometi ei hakata neist lugu pidama seni, kuni nad käituvad põhimõttel "Ubi bene, ibi patria".[14] Rahvusest lahti öeldes minetatakse igasugune lugupidamine. Assimilatsioon ei ole lahendus: "Mitte jumalakartlik vana juut, kes pigem laseks endal keele suust lõigata kui kuritarvitaks seda oma rahvusest lahtiütlemiseks, ei

12 I 1 (vt. märkus 6).
13 V 27-28.
14 "Kus mul läheb hästi, seal on mu kodumaa." V 27.

vääri põlgust, vaid moodsa aja juut, kes loobub oma rahvast seetõttu, et saatuse raske käsi seda rahvast rõhub."[15] Valgustuse lipukirjad ei päästa teda avaliku arvamuse karmist kohtuotsusest. "Pole mingit mõtet esitada igasuguseid geograafilisi või filosoofilisi alibeid."[16] Moodsa aja juuti põlatakse vaid sellepärast, et ta üritab lahkuda laevalt, mis on tema meelest uppumas. "Võib ette tõmmata tuhat maski, muuta oma nime ja usku ja elulaadi ning hiilida maailmas inkognito, nii et keegi ei märkagi, et sa oled juut. Ometi haavab iga solvang juudi nimetuse pihta sind raskemalt kui aumeest, kes säilitab lojaalsuse oma perekonnale ja kaitseb oma head nime."[17] Mõned juudid Saksamaal arvavad, et võivad end päästa oma usku kaasajastades või viimaks ka seda vahetades. Aga see ei aita neid. "Ei reformid ega ristimine, ei haridus ega emantsipatsioon suuda Saksamaa juutide ees lõplikult avada seltskondliku elu uksi."[18] Hess kordab ikka ja jälle, et sakslased on sünnilt juudivastased. Pikad heledapäised sakslased tajuvad väikesekasvulisi tumedaverelisi juute neist endist olemuslikult erinevana. Sakslased ei vihka mitte niivõrd juudi usundit või juudi nimesid kui juudi nina;[19] usu- või nimevahetus ei aita ilmselt midagi, seetõttu on juutidel kiusatus loobuda pigem oma sünnipärast kui usundist.

15 Sealsamas.
16 V 28.
17 Sealsamas.
18 IV 14.
19 Sealsamas.

Aga nende nina ei kao kuhugi, nende juuksed jäävad kaharaks, nende rassitüüp on ju õigupoolest olnud muutumatu muistsete egiptuse bareljeefide aegadest saadik, millel semiidi tüüp meile tuttaval kujul on eksimatult äratuntav.[20] Nad on "rass, vennaskond, rahvas, kelle olemasolu tema oma lapsed õnnetuseks eitavad ja keda iga tänavapoiss peab oma kohuseks põlata, kuni sellel rahval puudub oma kodu."[21] Kodutus ongi probleemi tuum: ilma maata "inimene langeb end teiste arvel toitva parasiidi staatusesse".[22] Igasugune reeturlus on iseenesest alatu. "Kui juutide emantsipeerumist ei saa tõepoolest ühitada juudi rahvuse säilitamisega, siis tuleks juudil tuua esimene ohvriks teise nimel."[23] Ja veel ägedamalt: "Juudid ei ole usurühmitus, vaid omaette rahvas, eraldi rass, ja moodsa aja juut, kes seda eitab, pole mitte üksnes taganeja, ususalgaja, vaid äraandja oma rahva, oma hõimu, oma perekonna ees."[24] Rassilise šovinismi – natsionalismi mis tahes kujul – mõistab Hess kõige tulisemalt hukka nii siis kui ka edaspidi. Kuid oma rahvusest lahti öelda on vähemasti niisama tülgas kui kuulutada see õiguste või omaduste poolest teistest kõrgemaks. Saksamaa juudid ei saa sellest aru. Saksa antisemiitlus tekitab neis siirast hämmingut. Nad peavad end ehtsateks isamaalasteks, Saksamaa eest

20 IV 15.
21 V 31.
22 XII 110.
23 IV 17.
24 IV 17.

võidelnud sõduriteks, "teutomaanideks",[25] kes on prantslaste vastu niisama maruliselt vaenulikud kui teised sakslased. Nad laulavad rahvalikke saksa isa-maalaule niisama suure õhinaga nagu iga teine saks-lane; kui aga Becker, ühe säärase autor, solvas teda, Hessi, katse pärast sellele muusikat kirjutada, siis oli see küll toores ja taunimisväärne, ent siiski, nagu ta tunnistab end nüüd mõistvat, omamoodi lausa vaist-lik tegu – loomulik reageering. Sallimatu natsiona-lism on muidugi pahe, aga tuleb mõista, et see on rassiomane pahe, sest rassid on olemas ning juudid ja sakslased kuuluvad eri rassi. Seda eitada oleks fakti-de võltsimine. Olla rass või rahvus ei tähenda rassili-se või rahvusliku ülevõimu ihaldamist. Püüd teisi va-litseda on natsionalismi haigus, juutidele aga nagu teistelegi rahvastelegi vaja normaalset elu rahvusena. Hess jätkab, nimetades õigeks suure prantsuse aja-loolase Augustin Thierry üheksateistkümnenda sa-jandi algul esitatud väidet, et ajaloos pole määrav ainult võitlus klasside, vaid ka rasside ja rahvuste vahel. "Semiidid" ja "teutoonid" ei ole pelgad ling-vistilised kategooriad, ehkki iseenesest ei kanna kumbki mingit üleolekule viitavat pitserit. Igal rassil on omad, teistega võrreldamatud võimed, ning nad kõik annavad oma panuse inimsoo rikastamisek-; Aaria rassile, ütleb Hess, on omane seletamisand – teaduslik kutsumus – ja võime luua ilu, kunstikalduvus. Semiitide vaimusuurus on teisal – eetilises vaistus ja

25 V 26.

pühadusetajus – maailma pühitsemises religiooni kaudu. Pole olemas kõrgemaid ja madalamaid rasse. Kõikidele rassidele tuleb anda vabadus, alles siis hak-kavad nad tegema võrdväärsetena koostööd. Nagu teisedgi rahvad – nii kristlikud kui muhameedlikud – on juudid maganud sügavat und hauakivide all, mille-le igasugused jutlustajad on kaeverdanud oma suigu-tavaid vormeleid, gallia kuke kiremine aga on maga-jate riigi äratanud ja prantslased, edukäigu sõdurid, löövad hauakivid puruks, ning rahvad hakkavad tõusma oma haudadest.[26] Nii nagu Rooma, mis In-nocentius III ajast saadik on olnud igavese une linn, on jälle pikkamööda surnuist ärkamas ja muutumas igavese elu linnaks tänu mehistele isamaalastele, kes võitlevad Itaalia vabaduse eest, nii virgub veel ka Jeruusalemm. Tiberi vood – võitude kaik Põhja-Itaa-lias – virgutavad juudidki uimast ja panevad kajama Siioni künkad. Ta kuulutab, et temagi elu on olnud unenägu. Alles 1840. aastal, kui Damaskuse juute süüdistati rituaalmõrvas, sai ta äkki aru, kus peitub tõde. "Esmakordselt minu tegevuse vältel sotsialisti-na hakkas mulle koitma, et ma kuulun oma õnnetu, laimatud, põlatud ja hajalipillatud rahva hulka,"[27] – ja ta ütleb veel, et summutas tookord oma valukarje Euroopa proletariaadi suuremate kannatuste pä-rast, millele ta enda meelest pidi pühendama oma elu.

26 V 28-29.
27 V 23.

Poola natsionalism nähtavasti Hessile erilist muljet ei avaldanud, sest oli seotud roomakatoliiklusega, mis Rooma oli antisemiitliku mürgi ammendamatuks lätteks. Kuid Itaalia ärkamisaeg – täis ilmalikkust ja humanismi vaimu – oli pannud teda aru saama, et viimane suurtest rahvusküsimustest, juudiküsimus, peab samuti leidma lahenduse. Hess kuulutab, et seda küsimust on liiga kaua varjutanud ratsionalistide ja filantroopide viirastuslikud pettekujutelmad, kes eitavad juutide usundi rahvuslikku iseloomu. Usulist reforme pooldav liikumine Saksamaa juutide seas on nende ellu toonud üksnes tühjust ja lõhkunud okst juudi kogukonna puutüvest. Häbiväärse uhkusepuudusega õhutavad selle juhid juute peitma end muude rahvaste sekka. Mis on selle tagajärg? Juudid muudavad oma nime – ainult selleks, et antisemiidid võiksid endised juudi nimed välja tuhnida ja neile näkku visata, mistõttu õnnetut helilooja Meyerbeeri nimetatakse nüüd muudkui Jacob Meyer Lippmann Beer, Ludwig Börnet aga Baruchiks, mis ju ongi tema tegelik nimi.[28] Saksa sotsialistid[29] ei harrasta seda laadi meelelahutust sugugi vähem kui kõik teised. Säärane olukord on sügavalt alandav. Juute on taga kiusatud ja massiliselt mõrvatud, ent keskajal, säilitanud meelekindluse ja truuduse oma esivanemate väärtustele, nad vähemasti pääsesid allakäigust. Moodsa aja juu-

28 VI 42.

29 Samuti, oleks ta võinud lisada, Prantsusmaa, Venemaa ja paljude teiste riikide omad.

did, iseäranis need, kes on muutnud oma nime, on ära teeninud selle häbi, mida neile avalikult või varjatult kaela kallatakse.

Hess ise käis oma sõnade järgi. Ta kuulutas, et vaimupeale pole tema nimi mitte Moritz, vaid juudipäraselt Moses.[30] Ta ütles end kahetsevat, et tema nimi ei ole Itzig: pole midagi hullemat kui uhkeldada võõra kuuega.[31] Liigutavas lõigus üsna raamatu alguses nimetab ta, et Moosest ei maetud Pühale Maale, Joosepi hoolt aga kanti sinna, sest rabide ütluste kohaselt[32] pidavat Mooses, kui ta esitles ennast midjani preestrile Jitrole, oma tulevasele äiale, et paluda tema tütre kätt, paljastanud oma tegelikku päritolu, vaid andnud aluse arvata end egiptlaseks, kuna aga Joosep endast oma vendadele teada andis ega salanud iial kedagi ega midagi. See ainus nõrkusehetk jättis Moosese ilma õigusest olla maetud oma esivanemate maale, kellest ta oli oma vaikimisega lahti öelnud, nõnda et pühakirja järgi keegi ei tea tema hauda.

Niisiis mida peaksid juudid tegema, et nad ei jääks ärmetuks silmakirjateenriks või väärituks tühisuseks rahvaste seas? Hess kinnitab, et juudid muudab Palestiina patriootideks nende usund. Sel ajal, kui tema vanaisa läbi pisarate luges talle ette Jeremija näge-

30 Tema kirjatööd jätkasid ilmumist mittemidagiütleva nime "M. Hess" all.

31 VI 42.

32 Ta nimetab oma allikana 5. Moosese raamatu kohta käivat *Midraš Rabba*'t. II 8, lk. 37 J. Rabbinovitzi ingliskeelses tõlkes (London 1939).

must Raahelist ahastamas oma hauas Raamas oma laste pärast, keda tema silme all kantakse ära Paabeli vangipõlve, ja säravail silmil näitas talle oliive ja datleid, öeldes: "Need on *Eretz Israel*'ist,"[33] viibis ta oma Reini-äärsest sünnimaast kaugel. Juudid ostavad Palestiina mulda, et panna sellele oma pea, kui nad maetakse; nad kannavad lehtmajade püha ajal mirdiga põimitud palmioksi ja Hess oleks võinud lisada, paluvad taevalt vihma või kastet samadel aegadel, kui seda tegid nende esiisad Pühal Maal. See on midagi enamat kui ebausk või dogma. Kõik, mis on pärit Palestiinast, kõik, mis juutidele seda maad meenutab, tekitab neis meeleliigutust ja on neile kallim kui miski muu. Kui sakslased on valmis neid omaks võtma ainult nende rassist, usundist, hingelaadist, ajaloolistest mälestustest ja olemusest lahtiütlemise hinnaga, siis pole see hind ainuüksi liialt kõrge moraalses mõttes, vaid seda on ka täiesti võimatu maksta – ettepanek on ühtaegu tülgas ja teostamatu.

Samuti ei paku lahendust need fanaatilised fundamentalistid, kes, pea liiva peidetud, eitavad igasugust teadust ja moodsa ilmaliku elu kõiki tahke. Kuidas, küsib Hess, peavad juudid rajama silla mitte midagi õppinud reformaatoritest rabide nihilismi ja mitte midagi unustanud ortodokside konservatismi vahele? On ainult üks lahendus, ja see ootab juute Jordani kallastel. Prantsuse rahvas tuleb juutidele appi. Suur vabaduse kandja Prantsusmaa – esimene põlisahelate

33 *Jisróel*'ist, nagu nad seda tegelikult nimetasid. IV 18.

purustaja ning kodanikuõiguste kuulutaja nii juutidele kui ka kõigile teistele rahvastele – peab, olles rajanud Suessi kanali, andma juutidele võimaluse luua selle kallastele oma asundused, sest ilma maata (Hess kordab seda ikka ja jälle) ei ole rahvusel elu. Aga kes taheks elama sellele viljatule maale idas? Lääne juudid küll mitte, see on selge. Nemad jäävad edasi Euroopa eri riikidesse, kus nad on omandanud hariduse, kultuuri ja väärika koha ühiskonnas. Nemad on liiga tugevalt seotud Lääne tsivilisatsiooniga. Nad on kaotanud oma elujõu juutidena. Nemad ei soovi välja rännata kaugele ja viljatule maale. Nad võivad pakkuda väljarändajatele oma teadmisi, oma jõukust ja oma mõjuvõimu, aga ise nad ei lähe. Nende jaoks saab Palestiinast parimal juhul miski, mida Hess nimetab "valmseks närvipõimikuks".[34] Seal tekivad ülikoolid ja ühine keel, mida hakkavad kõnelema kõik sisserändajad. Kes siis lähevad? Selles ei saa olla vähimatki kahtlust. Juudid Ida-Euroopast ja mujalt maadest, kus muistne usk on võimaldanud neil säilitada ühtsuse ja eraldatuse ümbruskonnast – nemad ja ainult nemad on need, kes hakkavad liikuma.[35] Nende elujõud on nagu viljateradel, mida mõnikord leitakse egiptuse muumiate hauakambritest: mulla ja valguse ja õhu toimel hakkavad nad kasvama ja annavad jälle saaki.[36] Lääne juudikogukonda vangitseb pehkinud ratsiona-

34 *R.J.*, märkus 9, lk. 234.

35 Kahtlemata on see üks täpsemaid ennustusi kolmveerand sajandit hiljem toimunud sündmuste kohta.

36 V 29-30.

lismi iganenud andide elutu settekiht, mida ei suuda kõrvaldada ükski sisemine jõud, vaid ainult väljast poolt tulev vapustus; Ida juudikogukonna edukäiku halvav jäik ortodoksiakoorik aga hakkab sulama niipea, kui selle all hõõguvad rahvustunde sädemed puhutakse pühaks leegiks, mis kuulutab uue kevade saabumist ja rahvuse ärkamist uuele elule.[37] Juutide assimilatsiooni pooldajad, kes põlastavad usulist obs kurantismi, nagu nad seda nimetavad, kitkuksid kogu selle ebausu meeleldi juurtega välja. Aga purustada judaismi rabiinlik kest tähendab purustada ka selle peituv seemneiva. See ei vaja hävitamist, vaid mulda, milles kosuda.

Raamatus leidub ka ebatavaline kõrvalepõige hassiidide liikumise teemal. Kui Moses Mendelssohni algatatud reformiliikumine on katse judaismi lahjendada ja vabastada juudi rahvas võõral maakamaral – mis on ilmselgelt võimatu –, siis hassiidide suur ärat tuslik usulahk on tõeline juudi usundi võrse – vastu usklike hulkade ehedale vajadusele millegi elava järele, vajadusele anda vanadele sümbolitele uus tähendus – mistõttu seda ootab suur tulevik. Erinevalt refor maatoritest – kes kasutavad judaismi materjali mitte judaistlikel eesmärkidel ja salajas jagavad Heine seis sukohta, et juudi usund on pigem õnnetus kui usund, unustades, et isegi usku vahetanud juute, tahavad nad seda või mitte, ei jäta juudi hulkade seisund valusasti riivamata – kujutavad hassiidid endast elavat vaimset

37 XII 121.

jõudu. Hess, tõsi küll, eksib *habad*-hassidismi alusepanija nimega ja räägib Šneur Zalmani asemel Wilno Samuelist. Tähelepanuväärne on aga see, et pagulasena elav kommunistist kihutuskõneleja oli sellest liikumisest üleüldse kuulnud ja nägi juba niivõrd varakult ette, et nimetatud liikumise asutaja, Baal Šem, saab lõppkokkuvõttes võitu Moses Mendelssohnist. Just hassidism ja sionism olid – ja on – elavad jõud, mida reformiliikumine kogu oma humanistlikkuses, tsiviliseerituses ja õpetatuses ei ole.

Just need pimeduselooriga varjatud olendid, keda miljonite kaupa elab Vene, Preisi, Austria ja Türgi impeeriumi valitsuse all, nende tagurlike ilmanurkade juudid on need, kellest Hessi sõnul saavad sisserändajad Palestiinasse ja uue riigi loojad. Seal juudi identiteedil "puudub tarvidus demonstreerida oma olemasolu või olematust".[38] Mis puutub ülejäänud juutidesse, siis nemad, kui nad nõnda soovivad, assimileeruvad igaüks omal sünnimaal ja sel kombel – inimestena, kes tunnistavad oma võõrast päritolu ja on vaba tahteavalduse kaudu otsustanud vahetada oma kodakondsust – teenivad ära suurema lugupidamise kui need, kes teesklevad, et neil polegi kodakondsust, mida vahetada. Isegi sakslased, kes täna (see tähendab 60. aastatel) suhtuvad põlgusega kõigisse "oma juudi kaaskodanike usinatesse saksastumispingutustesse" ega pane mikski kõiki nende alailma ülesloetavaid "kultuurisaavutusi", ei keela siis, kui juudi rahval

38 IV 17.

on olemas oma riik oma esivanemate maal, neile seda, mida nad keelavad neile kui üksikisikutele.[39]

Aga see päev võib olla alles kaugel – ja kuni selle ajani on usund judaismi ainus säilitusollus, mida ei tohi mingil juhul lahjendada ega kaasajastada. Hessile on juudi usund oma ilmalikus tähenduses igasuguse egalitarismi ja sotsialismi lähtealus, sest ta ei tunnista mingeid kaste ega klasse ja peab kõige loodu ühist päritolu endastmõistetavaks. See ei õigusta feodalismi ega hierarhiat ühiskonnas, on õiglane ja kõigile üks ning on kaasaja õilsamate ühiskondlike liikumiste lätteks. See tunnistab küll rahvusprintsiipi, aga (nagu väitis Hess) välistab kõlbeliselt väära preisi tüüpi šovinistliku natsionalismi; samas ei ole sellel ruumi ka selle vastasäärmusele – õõnsale ja tehislikule kosmopoliitsusele, mis rahvuse õigustatumaidki taotlusi eitades moonutab tõsiasju, loob petlikke ideaale ja lummutab oma tüssava klantspildiga hukatusse süütuid inimesi. Tõelise internatsionalismi esimene tingimus on natsioonide olemasolu. Internatsionalism pole liikumine rahvuste kaotamiseks, vaid ühendamiseks. Seetõttu tervitab Hess juudi historiograafia taassündi Saksamaa juutide seas ja mainib heakskiitvalt selliseid nimesid nagu Weill, Kompert, Bernstein, Wihl ja eelkõige Graetz, kellega ta sõbrunes ja kelle juudi rahva ajalugu – "rahva, pandagu tähele, mitte kiriku ega usundi ajalugu" – ta ohtralt ja rõõmuga osundab.

39 Samas.

Kõik, mida Hess oli rohkem kui kakskümmend aastat endas tagasi hoidnud, oli nüüd tulvana valla. Ikka ja jälle pöördub ta isa ja vanaisa poolt temasse istutatud veendumuste juurde. "Ma ise, juhul kui mul oleks perekond, mitte üksnes ei astuks oma dogmaatilisele mitteõigeusklikkusele vaatamata ortodokssе sünagoogi liikmeks, vaid peaksin oma kodus kinni kõikidest pühadest ja paastuaegadest, et säilitada oma rahva traditsioonid elavana enda südames ja oma laste südames."[40] Hess mõistab hukka sohi ja kompromissid mis tahes kujul, igasuguse järeleandmise moodsa aja nõuetele. Palveid ei tohi mingil juhul lühendada, samuti ei tohi heebrea keelt asendada saksa keelega; juudi preestreid koheldagu suurima lugupidamisega. Kõige enam kardab Hess "nihilismi", nagu ta seda nimetab.[41] Reformiliikumist peab ta õõnsaks ja ebaveenvaks, haledaks ja labaseks kristluse matkimiseks, millegi muistse ja erakordse moodsaks, järeletehtud aseaineks. Kui ta seisab valiku ees, siis ta pigem peab kinni kõigist *Sulkhan Arukh*'i kuuesaja kolmeteistkümnest ettekirjutusest: kunagi tulevikus võib Jeruusalemmas kogunev uus sanhedriin need muuta või tühistada, selle ajani säilitagu juudid oma vara, oma algupärane vaimne pärand endisel kujul. Ta naeruvääristab väljamõeldud "missioone",[42] mida mõned juudid, nagu

40 VII 50.
41 *R.J.*, kõikjal, näit. VII 52, VIII 63.
42 VIII 66.

nad end veenavad, justkui oleks kutsutud teiste rah-
vaste seas täitma – näiteks õpetada teistele usundi-
le sallivust, levitada "puhta teismi" õpetust[43] või ku-
guni kaubanduslikke oskusi. "Juut, kellel puudub
usk oma rahva taasärkamisse rahvusena, tegutsegu
parem nagu tänapäeva valgustatud kristlased oma
usundi likvideerimise suunas. Ma mõistan säära-
seisukoha võimalikkust; aga ma ei mõista, kuidas
saab keegi uskuda ühtaegu "valgustusse" ja juutide
missiooni paguluses, see tähendab judaismi kaota-
misse ja edasiolemisse ühel ja samal ajal."[44] Kas
juudid, kes tahavad tuua oma ajaloo ohvriks säära-
tele abstraktsioonidele nagu *Vabadus* ja *Edukäik*, ku-
jutlevad tõepoolest, et keegi laseb end ninapidi veda-
da?[45] Kas Meyerbeer tõepoolest arvab, et keegi peale
tema laseb end petta, kui ta oma ooperites nii hooli-
kalt väldib Piibli teemasid? Klaarinud arved Saksa-
maa juutidega, võttis Hess käsile Palestiina asustami-
se praktilise probleemi. Ta märkis, et rabi Hirsch Ka-
lischer Thornist on juba visandanud kava täpipealt
niisuguseks väljaränuks;[46] ta märkis ka seda, et
monsieur Ernest Laharanne oma raamatus "Une
orientaalküsimus" toetab seda seisukohta. Laharan-
ne, kes töötas keiser Napoleon III erasekretariaadis,

43 VIII 65.
44 VIII 67.
45 IX 74.
46 Kalischeri *Drišath Zion* ilmus mõni kuu varem kui *R.J.*; nagu New-
ton ja Leibniz, nii ei teadnud ka need kaks autorit teineteise mõt-
käikudest peaaegu midagi.

oli kristlane ja kirglik sionismi eestkõneleja. Ta hei-
tis rikastele emantsipeerunud juutidele ette nende
ükskõiksust ja usklikele juutidele allavandumispoliii-
tikat ning väitis Palestiinas asuva riigi olevat juudi-
probleemi ainsa lahenduse; kahtlemata seisavad selle-
le kavale vastu sultan ja paavst, samas – oli Laharan-
ne kindel – suudab vaba Prantsusmaa demokraatia
lõppkokkuvõttes mõlemast võitu saada. Ta kõneles
juutide esmasest õigusest ajaloolisele kodule ja us-
kus – liigagi optimistlikult –, et türklased on käpu-
täie kulla eest, mille neile pillavad juudi pankurid
(või mis kogutakse ehk veel õilsamal viisil, demok-
raatlike annetuste teel, kogu juudi rahvalt), nõus
lahaldase juudi kolonisatsiooniga. Ta kõneles lüürili-
sel toonil juudi rahva püsimise äraarvamatust saladu-
sest, inimsoo ajaloos enneolematust tõigast, et hoo-
limata alalisest vastasseisust vaenlastega – Aleksandri
kreeklastega, roomlastega, asiaatidega, aafriklastega,
barbaritega, feodaalkuningatega, suurinkvisiitorite-
ga, jesuiitidega, nüüdisaja türannidega – nad on ome-
ti püsinud ja sünnitanud järglasi. Prantslased ja juu-
did peavad sammuma kõrvuti, kõrvuti peavad nad
elustama Palestiina paakunud maa ja vabastama selle
türgi jõhkardi võimu alt. Prantsuse demokraatia, juu-
di vaimsus ja kaasaegne teadus – neist peab moodus-
tuma kolmikliit, mis toob pääsmise muistsele rahvale
ja elustab muistse maa.

Hess, nagu arvata võibki, tervitas seda suure vai-
mustusega. Talle nii omases apokalüptilises meele-

olus kuulutas ta ette, et juudi usundi aluseks olev rahvuslik solidaarsus ja ühtsus muudavad ajapikku kõik inimesed võrdseks. Loodusteadused toovad vabanemise töölistele, lõpevad rassikokkupõrked, samuti klasside kokkupõrked. Juudi usund ja juudi ajalugu (hiigelsulam, mis tema käsitluses hõlmab nii Vana Testamendi kui Talmudi, nii esseenide kui Jeesuse õpetust) ütlevad inimestele: "Olge rõhututega, mitte rõhujatega; kannatage ära teotused, aga ärge tasuge teotustega; olgu kõik teie teod ajendatud armastusest Jumala vastu ja rõõmutsege kannatuste üle."[47] See on evangeelium, mis loob uueks kogu maailma, esmane nõue aga on juudi riigi loomine Palestiinas. Rikkad juudid ostku maad ja õpetagu välja põllumajandusspetsialiste. *Alliance Israélite* – prantsuse juutide filantroopiline ühing – abistagu rabi Natonekit Stuhl-Weissenburgist Ungarist, kellel on soovituskiri Türgi saadikult Viinis ja kes on valmis kõnelema sellest kavast sultaniga. Juudi asunikke ärgu juhtigu tagurlastest rabid, vaid inimesed, kes on õppinud kaasaegseid mõtlemis- ja töömeetodeid. Kava on teostatav; see peab teostuma – seda ei takista miski peale kitsarinnalisuse ja tehisliku kosmopoliitsuse, mida enamik juute vaistlikult ei talu. Hessi suurepärane jutlus lõpeb kõrgendatud vaimustuse meeleolus.

---

47 Ta viitab lõikudele traktaatides *Sabbath* 88b, *Yoma* 23a ja *Gittin* 36b nagu neid osundab H. Graetz, *Geschichte der Juden*, 2. tr., 3. kd., Leipzig 1863, lk. 226, märkus 1. Vt. *R.J.*, lk. 137, märkus.

Sada aastat hiljem tundub "Rooma ja Jeruusalemma" keelepruuk iganenud. Stiil on vaheldumisi tundlev, retooriline ja kohati lihtsalt tuim; esineb hulgaliselt kõrvalepõikeid ja vihjeid nüüdseks täiesti unustatud teemadele. Ja ometi on tegu meistriteosega. See elab edasi tänu oma kristalsele aususele, julgusele, kujutluse konkreetsusele ja käsitletava probleemi tõelisusele. Haigus, mida Hess diagnoosida ja ravida püüdis, ei ole kusagile kadunud; vastupidi, see on praegu sama levinud kui tema ajal, ainult et selle ilmingud on paremini tuntud. Seetõttu pole raamat ise, hoolimata kasinast kirjanduslikust lihvist, sugugi aegunud. Ja kuna see on lihtne ega kubise elututest skeemidest ja (nüüdseks sageli mõttetust) hegellikust žargoonist, mis mõnigi kord varjutab Marxi ja tema järelkäijate kõige originaalsemaid lehekülgi, mõjub see ikka veel äärmiselt värskelt ja vahetult, kutsub ikka veel esile poolehoidu või ägedat vastuseisu ning laseb end nüüdki pidada esmaklassiliseks analüütiliseks ja poleemiliseks kirjutiseks. Mitte keegi, kellele selle keskne teema vähegi korda läheb, ei saa seda lugedes jääda ükskõikseks.

III

Hessi nooruspäevade kommunisminägemuse äge usu- ja natsionalismivastasus olid jäänud kaugele minevikku. Raevukas rünnak assimilatsionistide-reformistide vastu tähendas mõistagi ka rünnakut omaenda mahamaetud minale. Oli ju süstemaatiliste segaabieludega ja laste teises usus üleskasvatamisega saavutatav väärikas rahvuslik hääbumine, mida ta nüüd sedavõrd vihaselt hukka mõistis, tema enda varem väljapakutud lahendus. Tema hegellike nooruspäevade kohusetruu internatsionalism oli asendunud arusaamisega (mis varem või hiljem näib olevat määratud jõudma peaaegu kõikide juudi rahvusest ühiskonnafilosoofideni, olgu nende vaated millised tahes), et juudiprobleem on midagi *sui generis* ja vajab ilmselt täiesti erilist lahendust, kuivõrd selle peale ei hakka isegi kõige kangemate üldkasutatavate imerohtude lahustav toime. Ka ei saa seda Hessi puhul pidada sellise vana tagakiusatud ja mahakäinud sotsialisti reageeringuks, kes, väsinud ootamast oma maailmamahuliste ulmade teostumist, esmaabi korras lepib piiratuma, rahvusliku lahendusega või naaseb oma õnnelike, konformistlike nooruspäevade meeleollu, vältides sel kombel laiahaardelise ühiskondliku võitluse liigrasket taaka. See oleks Hessi valesti-mõistmine otsast lõpuni. Hessi puhul oli tegu inimesega, kes ei loobunud ühestki veendumusest, kui ta polnud endale mõistuspäraste meetoditega selgeks teinud, et see on väär. Tema sionistlik hoiak ei pannud teda lahti ütlema sotsialismist. On ilmne, et ta ei tajunud mingit vastuolu kommunistlike ideaalide ja uskumise vahel juudi rahvuslikku ärkamisaega [*Risorgimento*]. Erinevalt Hegelist või Marxist ei olnud Hess niisugune ajaloomõtte suurvaim, kes heidaks kõrvale varasema traditsiooni, tajuks seni tähele panemata (või vähemasti selgesti kirjeldamata) seoseid, suruks kogu inimkonnale peale oma nägemust ja looks uueks need kategooriad, mille vahendusel inimesed mõtlevad oma olukorrast, oma minevikust ja tulevikust. Samas ei põdenud ta ka niisuguste despootlike süsteemiehitajate puudusi. Intellektuaalselt (nagu üldse igati) oli ta läbini aus inimene, kes ühelgi psühholoogilisel ega taktikalisel põhjusel ei püüdnud toppida fakte mingisse ette valmis mõeldud dogmaatilisse skeemi. Tema kirjutiste ja iseäranis tema hilisema aja tööde väljapaistvaim konkreetne tunnus on puhtsüdamlik pühendumus tõele, mis avaldub siiras, mõnikord lapselikus lihtsuses. Nimelt see annab tema sõnadele sageli vapustava mõju ja jäädvustab need mällu kauemaks kui hunnitumad ja raskekaalulisemad laused ajastu kuulsamate prohvetite suust.

Hess ei näinud ei sotsialismi ja sionismi vahel mingit vastuolu ega loobunud kummastki. Tema sotsialistlikud vaated – mis polnud midagi muud kui soov ühiskondliku õigluse ja harmoonilise elu järele –

ei olnud sugugi rohkem rahvust välistavad kui Lassalle'il. Ta ei osanud kujutleda selliste eesmärkide möödapääsmatut kokkupõrget eesmärkide ja kursside vahel, mis tunduvad õiged, tulenevad tegelikest vajadustest ja on kõlbeliselt head. Talle ei tulnud pähegi, et uusaja juute oleks tarvis keelata või näiteks veenda neid hoiduma pidamast paasapüha või järgimast muid usukombeid, sellepärast et need on ajast-arust igandid või ebausk, millel pole kõige vähematki ühist valgustatud, teadusliku maailmanägemisega. Talle oli endastmõistetav, et ühe tõe ja ühe väärtuse tingimuseks ei saa olla teise tõe kõrvaldamine, niisiis ei saanud sotsialismi kõlbelised väärtused ja teisalt tõed, mis kehastuvad iga inimese isiklikus-ühiskondlikus-rahvuslikus-inimkondlikus minevikutunnetuses, korrektse lähenemise korral mingil juhul vastamisi minna. Mis tahes heast, ehtsast või ilusast asjast loobumine muudaks elu rängalt ja mõttetult vaesemaks. Just seda "idealismi", sellist "naiivsust" naeruvääristasid käremeelsemad revolutsionäärid tol ajal täpselt samuti nagu meie päevil.

Pärast tegutsemist Lassalle'i esindajana Kölnis ja viis aastat pärast "Rooma ja Jeruusalemma" avaldamist – milles esitatud väidetele ta jäi vankumatult kindlaks kuni oma elupäevade lõpuni – astus Hess 1867. aastal Rahvusvahelisse Tööliste Ühingusse, mille asutaja, nagu kõik teavad, oli tema ammune võitluskaaslane ja halastamatu mustaja Karl Marx. Ta esindas Esimeses Internatsionaalis Berliini töölisi

ning aastatel 1868 ja 1869 võitles marksistliku delegaadina oma sügavalt imetletud vanade sõprade Proudhoni ja Bakunini esindajatega, sest pidas nende õpetusi töölisklassi ühtsust lõhestavaks. Ortodoksset marksisti ei saanud temast kunagi. Ta ei uskunud endiselt, et vägivald või klassisõda oleks vältimatu ajalooline kategooria; pealegi oli ta täisväärt sionist juba enne seda sõna. Aga ta oli sotsialist, ja kõneldes juudi riigist Palestiinas ta kuulutas, et sealse maa peavad juudid omandama ühiselt, rahvusüksusena, et oleks võimalik vältida omandi alusel tekkivat ekspluateerimist. Samuti pidas ta tulevaste uusasunike puhul tööliste täielikku õiguslikku kaitstust millekski *sine qua non* ning kuulutas, et tööstus, põllumajandus ja kaubandus tuleb korraldada Moosese käsuõpetuse põhimõtete järgi, mis tema jaoks oli samatähenduslik sotsialismiga. Vaimusilmas nägi ta uues juudi riigis samasuguseid tööliste kooperatiive, nagu neid oli loonud Saksamaal Lassalle: kooperatiivid saaksid riigilt toetust selle ajani, kui proletariaat moodustab enamiku Palestiina elanikkonnast, misjärel riigis tekiks iseeneslikult, rahumeelselt ja revolutsioonita sotsialistlik ühiskonnakord.

Kõigile neile ideedele, nagu aimata võibki, sai osaks äärmiselt vaenulik vastuvõtt haritud juutide ja iseäranis liberaalsete saksa juutide poolt, kelle pihta olid sihitud Hessi kõige teravamad torked. Sääraste sõnadega polnud nende poole kahtlemata keegi varem pöördunud. Saksamaal elavatele juutidele oli juba

peaaegu sada aastat esitatud ohtraid üleskutseid ja pühendatud ohtralt väitlusi. Mendelssohn ja tema järgijad olid süüdistanud neid arutus kiindumuses getosse geto enda pärast, sõgedas kõrvalepuiklemises suurepärasest võimalusest jõuda Lääne kultuurimaailma rüppe, mis viimaks ometi oli nende vastuvõtmiseks valla. Ortodoksid süüdistasid neid jumalasalgamises, ketserluses ja patuelus. Neil oli kästud oma muistsest usust kinni hoida; see hüljata; kohandada seda moodsa elulaadiga; seda pehmendada; saksa kultuuri eeskujul omad iidsed väärtused kriitiliselt üle vaadata; olla ajaloolased, õpetlased, kõrgemalseisvad kriitikud; siseneda Lääne tsivilisatsiooni oma uksest; teiste avatud ustest; üldse mitte siseneda. Aga selles häälte paabelis polnud veel keegi soovitanud neil vaadata end sellena, kes nad tegelikult olid – rahvusena – vahest iseäralikuna, *sui generis*, ent ikkagi rahvusena – ning seetõttu mitte midagi loovutada, hoiduda enesepettusest, mitte üritada ennast veenda, et miski, mis pole neile kunagi omane olnud, on neile kallim kui päriselt oma; mitte anda piineldes ja talumatut häbi tundes käest seda, mida ainuüksi nemad võivad päriselt armastada – oma kombeid, maailmanägemist, mälestusi, pärimusi, oma ajalugu, oma uhkust, oma rahvuslikku identiteeditunnet – kõike seda, mis nagu teistelgi rahvastel moodustab nende olemuse ja elu aluse, õigupoolest seda ainust, millesse nad ise võivad suhtuda austusega ja mida teised nende puhul austavad. Teised – inglased, prantslased, itaallased – said

sellest tõenäoliselt märksa paremini aru kui emantsipeerunud juudid, kellele kõneles Hess. Ükski oma kodumaa eest võitlev rahvas ei saa keelata juutidele õigust oma maalapile, ilmutamata seejuures kõige hukatuslikumat põhimõttelagedust, kirjutas ta. Ja kahekümnes sajand ongi seda lõpuks auga tõestanud. Tolle aja tingimustes aga mõjusid tema sõnad paljudele haavavalt, mida sugugi ei hüvitanud asjaolu, et ta kõneles tõtt. "Haritud tõusikud kristlikus ühiskonnas"[48] – nõnda nimetas ta oma vastaseid, näidates üles pigem mõru meelt kui õiglust. Ta valas nende haavadele äädikat sünge agarusega nagu nägijaks saanu oma mässus sõgedate hulkade vastu, kelle seast ta ise on võrsunud. Nende reageeringut pole raske ette kujutada. Tolle aja silmapaistvaim saksa-juudi õpetlane Steinschneider väljendus võrdlemisi vaoshoitult ja nimetas Hessi kahetsevaks patuseks[49] ning avaldas lootust, et raamatut ei hakka oma huvides ära kasutama Palestiinas juba elavate juutide vaenlased. Tunnustatud õpetlane ja publitsist, reformitud judaismi eestkõneleja Abraham Geiger, kelle lahtiütlemist rahvusest ja innukaid püüdlusi tunda ja mõelda nagu judaismile sümpatiseeriv hegellasest sakslane oli Hess selgesõnaliselt häbimärgistanud, reageeris mõistetava vaenulikkusega: anonüümses arvustuses pealkirjaga "Vana romantism, uus tagurlus" mõistis ta Hessi raa-

48 *R.J.*, märkus 9, lk. 234.

49 "Ein Baal Teshuvah". Allikas: Theodor Zlocisti, *Moses Hess, Der Vorkämpfer des Sozialismus und Zionismus 1812-1875*, Berlin 1921, lk. 312.

matu otsast lõpuni hukka. Ta nimetas autorit "enamvähem täielikuks kõrvalseisjaks, kes pärast läbikukkumist sotsialistina ja igat laadi riukaid tahab ilma teha natsionalismiga ... ning küsimuste taustal tšehhide, tšernogoorlaste ja Transilvaania ungarlaste rahvuslikust taassünnist ... tahab ellu äratada ka juudi rahvust".[50] *Allgemeine Zeitung des Judenthums* kirjutas: "... Me oleme eelkõige sakslased, prantslased, inglased ja ameeriklased ning alles seejärel juudid." [51] Tsivilisatsiooni areng hajutavat kogu Ida juutide Palestiina-igatsuse.

Niisiis sai see väitlus – mis veel tänapäevalgi ei ole lõpetatud – alguse juba rohkem kui kolmkümmend aastat enne seda, kui esmakordselt kõlas sõna "sionism". *Alliance Israélite Universelle* võimaldas Hessile ettevaatlikult pääsu oma ajakirja *Archives Israélites* veergudele ja pakkus leiget toetust. *Alliance* oli meelitatud mõttest omada enda poolel sedavõrd tuntud publitsisti, ent kohkus Palestiinasse organiseeritud ümberasumise ideest, ehkki oldi valmis toetama neid juute, kes juba olid tee sinna leidnud tol ajal ette võetud esimeste väiksemate asustamiskatsetuste käigus.

Raamatu põhjustatud kõmu rauges aegamööda. Nagu Hessi varasematel teostel, polnud sellelgi, nii-

50 *Jüdische Zeitschrift für Wissenschaft und Leben* 1 (1862), lk. 252.

51 *Allgemeine Zeitung des Judenthums* 26 (1862), lk. 610. Vaata ka väärtuslikku artiklit Israel Cohenilt, millest pärinevad siinsed osundused – "Moses Hess: Rebel and Prophet", *Zionist Quarterly*, Sügis 1951, lk. 45-46, eriti 51-52.

võrd kui üldse on võimalik seda kindlaks teha, mingit mõju. Juutide tagasipöördumisest Palestiinasse polnud ju lõppude lõpuks rääkinud üksnes usklikud juudid või kristliku maailma unistajad, vaid ka suur Napoleon oma Egiptuse-sõjakäigu ajal, Fichte, vene dekabristlik revolutsionäär Pestel, kes sarnaselt Fichtega tahtis juute Euroopast minema toimetada, prantsuse-juudi publitsist Joseph Salvador, ekstsentriline inglise rändur Laurence Oliphant, rabi Kalischer ja teised, vähem tuntud kujud. On võimalik, et George Henry Lewes, kes oli tutvunud Hessiga Pariisis, kõneles tema vaadetest George Eliotile ja innustas nõnda kirjanikku looma romaani "Daniel Deronda", mille peategelane on samuti juudi natsionalist. Aga kõik see ei lugenud midagi maailmas, kus keegi, välja arvatud ehk üksikud hajali paiknevad juutide rühmad Ida-Euroopas (ja kummalisel kombel ka Austraalias), ei võtnud sääraseid asju tõsiselt. Hessile polnud eluajal antud näha isegi oma ideaalide teostumise algust.

Tema ülejäänud elukäik on võrdlemisi iseloomulik. Sarnaselt teiste vaesunud pagulasajakirjanikega tegutses ta kirjasaatjana mitmele Saksa ja Šveitsi ajakirjale, samuti Chicago saksakeelsele nädalalehele *Die Illinois Staats-Zeitung*, millele ta alates 1865. aastast kirjutas sarja kaastöid, kusjuures neis ilmnev arusaamine Euroopa protsessidest vaevalt jäi alla *New York Tribune*'i Euroopa-korrespondendi Karl Marxi omale, sellal kui sündmuste tabavas ennusta-

mises oli ta Marxist märksa edukam.[52] Ta vabastati sellelt kohalt aastal 1870, väidetavasti tema liigse huvi tõttu poliitiliste küsimuste vastu, mida peeti Ameerika sakslastest lugejatele vähe huvipakkuvaks. Samal aastal, Prantsuse-Preisi sõja puhkedes, saadeti Hess kui Preisimaa kodanik Pariisist välja, ehkki nagu arvata võibki, mõistis ta Bismarcki agressiooni kogu hingest hukka ja kutsus juute üles avaldama poolehoidu Prantsusmaale – vabaduse ja vendluse hällile, revolutsiooni ja kõikide humaansete aadete kodumaale. Ta siirdus Brüsselisse, kus ta kutsus kõiki vabasid rahvaid looma liitu "venestunud Saksamaa" vastu, kelle sihiks on hävitada Prantsusmaa ainult seetõttu, et Prantsusmaa soovib muuta inimsugu õnnelikumaks. 1875. aastal ta suri tundmatuses ja vaesuses, nagu oli enamiku ajast elanudki, elukauge, üksiku inimesena ning maeti tema enda soovi kohaselt Deutzi juudi kalmistule oma vanemate kõrvale. Postuumselt ilmunud teose *Die Dynamische Stofflehre* avaldas 1877. aastal Pariisis harda mälestuse märgina tema ustav abikaasa. Viimane kuulutas selle tema elutööks, ent tegu on hajusa, poolenisti filosoofilise ja poolenisti teadusliku spekulatsiooniga, mis tänapäevases mõttes pole ei huvitav

52 Tõendeid Moses Hessi aadekusest poliitilise prohvetina, nagu ka palju muud huvitavat, võib pakkuda Helmut Hirsch oma raamatus "Tribun und Prophet. Moses Hess als Pariser Korrespondent der Illinois Staats-Zeitung", International Review of Social History 2 (1957), lk. 209-230. Vaata ka sama autori oivalist teost Denker und Kämpfer, Frankfurt 1955.

ega väärtuslik.[53] Hessi tegelik elutöö on see lihtne ja liigutav raamat, mis tänini sisaldab rohkem tõde juutide kohta üheksateistkümnendal ja käesoleval sajandil kui ükskõik milline teine samalaadne teos. Nagu autor, nii oli ka raamat peaaegu sootuks vajunud ebaõiglasesse unustusse, kuni sündmuste käik ise mõlemad sealt päästis. Tänapäeval kannavad Hessi nime Iisraeli riigi mõlema tähtsama linna tänavad – asjaolu, mis oleks teda ennast üllatanud ja rõõmustanud rohkem kui miski muu. Pärast 1862. aastat oli ta ennekõike juut ja alles seejärel marksist; mulle näib, et tunnustus juudi riigilt, millesse ta kogu oma olemusega uskus, oleks olnud tema silmis enam kui küllaldane hüvitus tema ideede ja isiku järjekindla halvustamise eest Engelsi ja viimase matkijate poolt. Ometi ei paistnud Hessi eluajal miski vähem tõenäoline.

53 Hessi esimene biograaf Theodor Zlocisti arvab teisiti ja nimetab teda nüüdisaegse aatomiteooria ettekuulutajaks: vt. eespool nimetatud teos (märkus 49), lk. 412.

IV

Nagu teised intellektuaalselt ausad, kõlbeliselt tundlikud ja kartmatud inimesed, nii mõistis ka Moses Hess, nagu selgub, mitmeid olulisi asju paremini kui andekamad ja rafineeritumad ühiskonnafilosoofid. Oma sotsialistlike vaadete ajajärgul – ja see lõppes alles tema surmaga – ütles ta, et omandi kaotamine ja keskklassi hävitamine ei tõsta meid sugugi tingimata ja iseenesest paradiisi, sest need sammud ei lõpeta sugugi tingimata ebaõiglust ega taga ühiskondlikku või inimestevahelist võrdsust. Tolle aja sotsialisti kohta oli see julge ja omapärane arvamus. Tema liitlased olid enamasti inimesed, keda tõukas tagant igatsus kindlapiirilise ühiskonnastruktuuri järele ning pigem ratsionalistlik kui mõistuspärane soov leida ühiskondlikele probleemidele peaaegu geomeetriline, must-valge lahendus. Nii nagu nende eelkäijadki kaheksateistkümnendal sajandil, kuigi teistsuguste hüpoteeside varal, püüdsid nad käidelda ajalugu nagu täppisteadust ja tuletada selle uurimise saadustest mingit ainulaadset tegevuskava, mis vääramatult muudab inimesed igaveseks ajaks vabaks, võrdseks, õnnelikuks ja heaks. Sellises dogmaatilises ja sallimatus ümbruses söandas Hess kahelda, kas mis tahes lahendus põhimõtteliselt võimaldaks jõuda millegi sääraseni, kuni ja kui uue maailma rajajad ise ei hakka

elama õigluseprintsiipide järgi ning suhtuma heatahtlikult ja armastusega konkreetsetesse inimolenditesse, mitte üksnes inimsoosse tervikuna, teisiti öeldes, ei paista silma iseloomu ja hoiakutega, mida ükskõik kui vägevad ühiskondlikud ja poliitilised reformid iseenesest kellessegi ei istuta. Eks ole see ju selge ebaküpsuse märk (ehkki võib samas anda tunnistust õilsast ja omakasupüüdmatust iseloomust), kui kõik heidetakse ühe ja ainsa lõpliku ühiskondliku lahenduse varna. Kui säärasele ebaküpsusele lisandub halastamatu tahtejõud ja organiseerimisand, mis lubab selle valdajal painutada inimesi mingite mallide raamesse, mis ei arvesta nende loomust ega isiklikke soove, siis suubub kõik, mis algab puhta ja omakasupüüdmatu idealismina, paratamatult rõhumisse, julmustesse ja verre. Sümmeetria- ja korrataju ning võime rangeks deduktsiooniks, mis on pädevuse eeldused mõnede loodusteaduste puhul, toovad ühiskonnakorralduses, juhul kui nendega ei kaasne märkimisväärset tundlikkust, mõistmist ega inimlikkust, paratamatult kaasa võika hirmuvalitsuse ühel pool ja sõnulseletamatud kannatused teisal. Teades, et tema imetletud, türanniakalduvustega kaasvõitlejad Marx ja Engels hakkavad talle halastamatult ette heitma nõmedust, ebateadlikkust ja vastutustundetut utopismi, ei suutnud Hess ometi vaadata maailma läbi nende kõverprillide. Ta ei jaganud nende seisukohta inimloomuse küsimuses. Ta uskus teatavate üldinimlike väärtuste püsivusse ja üldkehtivusse. Oma elupäevade lõpuni uskus ta

kindlalt, et inimlikke tundeid, loomulikke kiindumusi, soovi ühiskondliku õigluse järele, isiklikku vabadust ja solidaarsust ajalooliselt püsivate koosluste – perekondade, usuühenduste või rahvuste piires, tuleb väärtustada kui midagi iseenesest head. Ta ei arvanud, et need sügavalt inimlikud ajendid, ükskõik kuidas nad ajas ja ruumis teiseneksid, peavad ajaloolise evolutsiooni käigus ilmtingimata vahetuma või laskma end mõjutada klassiteadvusest või mingist muust suhteliselt mööduvast nähtusest sellisel otsustaval määral, nagu väitsid niinimetatud teaduslikud marksistid. Kui kõnelda rahvusliku sõltumatusesoovi suhteväärtusest ja tähtsusest, siis vahest piisab, kui osutada hiljutistele sündmustele Ungaris, Poolas ja mujal,[54] et tõestada: ortodoksne marksistlik tõlgendus rahvustundest ja selle olematust mõjust töölisklassile igati mittekapitalistlikus riigis sisaldab valearvestusi, mis on paljudele asjaosalistele osutunud liigagi traagiliseks. Need on vaid kõige uuemad ja silmatorkavamad näited tõsiasjade kohta, mida Hess nägi selgemini kui tema seltsimehed, täiesti vabana igasugusest šovinismist ja ebatervest natsionalismist ning olgu lisatud, kontekstis, mis koosnes äärmuseni vasakpoolsetest sotsialistlikest ideedest, mille kuulutajaist ta ise oli üks vahetumaid ja sõnakamaid. Minu meelest tõendab ainuüksi seegi, et tema seisundit täiesti tõsiseltvõetava ühiskonnateoreetikuna ei ole tema kritiseerijate eest kuigi raske kaitsta ning et

54 Essee on kirjutatud aastal 1957.

marksismi truud poolehoidjad[55] on tema rolli paljude aastate vältel järjekindlalt alahinnanud – omaenda kreedo suurema kuulsuse nimel, ent ajaloolise tõe kiuste.

V

Juudiküsimuses (nagu seda omal ajal nimetati) on Hessi ennustused osutunud peaaegu üleloomulikult paikapidavaks. Nõnda kuulutab ta ühes oma oraakellikumas tekstilõigus, et ühel päeval tabab Saksamaa liberaalseid juute katastroof, mille ulatust nad ei oska uneski ette näha. Keegi ei saa eitada, et vähemasti see ennustus on liigagi võikalt täide läinud. Samuti astus Hess assimilatsiooni kõrgajal välja assimilatsiooni vastu, kusjuures kõike, mida ta rääkis valest, millesse assimileerijad on sattunud ise ja tõmmanud ka oma ohvrid, on järgnenud sündmused minu meelest täielikult kinnitanud. Keegi ei saa tänapäeval

55 Näit. Auguste Cornu, kes oma õpetatud ja ladusas teoses *Moses Hess et la gauche Hégélienne*, Paris 1934, käsitleb Hessi Marxi väheolulise ja mõneti tuhmi eelkäijana, kelle seisukohad marksism on muutnud iganenuks. Cornu hilisemad tööd lähevad veelgi kaugemale. Samal seisukohal on tegelikult ka Georg Lukács oma artiklis "Moses Hess und die Probleme der Idealistischen Dialektik", *Archiv für die Geschichte des Sozialismus und der Arbeiterbewegung* 12 (1926), 105-155. Irma Goitein oma raamatus *Probleme der Gesellschaft und des Staates bei Moses Hess*, Leipzig 1931, ilmutab märksa suuremat süüvimust.

teeselda, et ei taipa, mida Hess silmas pidas, viidates "igasugustele geograafilistele ja filosoofilistele alibitele",[56] mille abil juudid (või ükskõik kes) püüavad näidata end millegi muuna kui sellena, mida nad ilmselgelt on, sest ei suuda näkku vaadata piinlikele tõdedele enda kohta – pettes sellega ainuüksi iseennast, tekitades ebamugavust või häbi sõprade seas ning naeru või põlgust ja lõppkokkuvõttes vihkamist vaenlaste leeris. Hess oli märganud, et juudid on tegelikult rahvus – ükskõik kui osavalt ka käis žongleerimine määratlustega, et tõestada vastupidist –, ning ta kuulutas seda lihtsate, ehkki mõne jaoks ehmatavate ja koguni vapustavate sõnadega. Ometi on vist ilmne, et Iisraeli riiki, suhtutagu sellesse kuidas tahes, ei oleks saanud tekkida, kui juudid poleks olnud mitte sellised, nagu arvas Hess, vaid sellised, nagu arvasid tema oponendid – ortodokssed rabid, liberaalsed assimilatsionistid või doktrinääridest kommunistid. Nagu selgub, oli Hessil õigus ka selles, et Lääne juudid ei hakka oma vabal tahtel ümber asuma, ükskõik milliseid raskusi nad oma erinevates kogukondades ka kohtaksid, sest lõppkokkuvõttes on nad selleks liiga õnnelikud, liiga mugavad ja liiga hästi kohanenud. Olgugi et nagu tema sõber Heine, nii aimas ka Hess saksa barbarluse arengut teatud määral ette, ei osanud kumbki neist vaimusilmas näha Hitlerit, ning seega oletas Hess tol ajal olemasoleva teabe põhjal õigesti, et nimelt idapoolsete alade ja mitte

56 V 28 (vrd. märkus 16).

Saksamaa juudid on need, keda rühmasisene solidaarsus ja majanduslik viletsus hakkab tagant tõukama ümberasumisele uutesse maailmadesse ja eelkõige omavalitsusliku kogukonna loomisele Palestiinas.

Hess uskus loodusteaduste rakendatavusse ühiskondliku heaolu loomiseks; ta uskus kooperatiividesse, ühisettevõtlusesse, riiklikku või vähemasti ühisesse omandisse. Tänapäeval on need põhimõtted suures osas – palju rohkem, kui meeldiks neile, kes pooldavad teistsuguseid ühiskonnakorralduse vorme – teoks saanud Iisraeli riigis. Ta uskus vankumatult ajaloolise pärimuse hardasse alalhoidmisse. Ta ei kõnelnud sellest sugugi vähem tulihingeliselt, küll aga hoopis vähem erapoolikult ja irratsionalistlikult kui Burke või Fichte. Ta ei teinud seda sugugi hirmust muudatuste ees – oli ta ju lõpuks radikaal ja revolutsionäär –, vaid sellepärast, et tema kõige äärmuslikumaid ja radikaalsemaidki tõekspidamisi läbib veendumus, et keegi pole eales kohustatud end sandistama või vaesestama mingi abstraktse ideaali nimel; et kelleltki ei saa ega tohi nõuda enese elusana tükkideks lõikumist, kõige selle minemaheitmist, millest ta tunneb sügavaimat inimlikku vaimset rahuldust – olgu see õigus eneseväljendusele, isiklikele suhetele, kiindumusele tuttavate paikade või elulaadide vastu, ilusa vastu, omaenda või oma suguvõsa juurte ja sümbolite või oma rahva mineviku vastu. Ta oli veendunud, et kedagi ei tohi sundida loobuma tema isiklikust analüüsimatute suhete koetisest – kesksetest tundeelamustest või intel-

lektuaalsetest kogemustest –, millest koosnebki iga inimese elu, ja kasvõi ajutises korras tooma seda ohvriks mingile abstraktsetest ja ebaisikulistest eeldustest tuletatud siivsale lahendusele, mingile võõrast allikast pärit elulaadile, mis on inimestele tehislike vahenditega peale sunnitud ja tundub neile mingi üldreegli mehaanilise kohaldamisena olukorras, mida see reegel ei peagi arvestama. Kõik see, mida Hess oma elu lõpupoole kirjutas või ütles, lähtub eeldusest, et sisimas teadaoleva tõe eitamine, faktide vägistamine mis tahes taktikalisel või teoreetilisel kaalutlusel, on alandav ja samas asjatu vaev. Tema sotsialistlike ja ka sionistlike veendumuste aluspõhi oli häbenematult kõlbeline. Veel enamgi, ta oli kindel ja käsitas seda empiirilise teadmisena, et kõlbelised tõekspidamised etendavad inimeste elus tohutult suurt osa.

Sotsialistlik kõlblus, mida Moses Hess nii puhtast südamest jutlustas, samuti natsionalism sellisena, nagu tema seda idealiseeris, on üldiselt osutunud vastupidavamaks ning avaldanud inimeste vabadusele ja õnnele soodsamat toimet kui tema machiavellilikuma loomuga vasak- ja parempoolsete võistlejate "realistlikumad" lahendused. Seetõttu võime meie temas näha üht meie ajastu tõsiseltvõetavat prohvetit, kelle sõnades oli paljugi uudset, õiget ja tänini äärmiselt olulist. Sellest jätkub sürematuse pitseriks "kommunistist rabile", Heine ja Michelet' sõbrale, mehele, kelle kohta Karl Marx oma harvadel vallatutel hetkedel tavatses öelda: "See Moses Hess, va eesel."

SAATEKS

Isaiah Berlini (1909–1997), Riias sündinud ja pärast perekonna pagulusse siirdumist 1920. aastal Inglismaal elanud mehe kirjatööde tagant aimub empaatiline ja tundeerk inimene. Samas näib tema puhul tegu olevat ühega neist Sokratese tüüpi mõtlejatest, kelle mõtteseosed sõlmuvad esmasel kujul pigem elavas, spontaanses vestluses kui kabinetivaikuses ning kes on haruldaselt vaba himust kirjandusliku ausamba järele. Ehk seletab see, miks on tema artiklid alles paaril viimasel aastakümnel leidnud Euroopas ja Ameerikas tee puhtakadeemiliste väljaannete lehekülgedelt mõnevõrra laiema publiku lugemislauale.

Inglismaal sidus Berlin oma elu ja töö Oxfordi ülikooliga, kus ta 1932–1941 õpetas filosoofiat ja kuhu ta pärast Briti välisteenistuses veedetud sõja-aastaid ka naasis, ent nüüd juba mitte enam filosoofiaõppejõuna, vaid akadeemiliseks uurimistööks. See leidis väljundi tema loengutes Ühiskonnateaduste ja Poliitikateooria Chichele õppetooli hoidjana aastatel 1957–1967. Sidemed Oxfordiga ja Inglismaaga säilisid ka hiljem, mitmete vaheaegade järel, mil ta korduvalt esines külalisõppejõuna Ühendriikides ja Iisraelis. Tänini mäletatakse seal tema säravaid raadiovestlusi BBC saadetes, mida ingliskeelse publiku jaoks veelgi ilmestas tema vitaalne esinemine ja visa läti aktsent. Berlini eruditsiooni määrale ja huvide ulatusele, mis küünib poliitikateooriast ajaloofilosoofiani ja filosoofia ajaloost epistemoloogiani, vihjavad tema trükki jõudnud esseede pealkirjad – "Karl Marx: elu ja ümbrus" (*Karl Marx, his Life and Environment*, 1939), "Empiirilised otsustused ja hüpoteetilised väited" (*Empirical Propositions and Hypotetical Statements*, 1950), "Siil ja rebane: uurimus Tolstoi vaateviisist ajaloole" (*The Hedgehog and the Fox: An Essay on Tolstoy's View of History*, 1953), "Ajalooline paratamatus"

(*Historical Inevitability*, 1955). Käesolev artiklivalik püüab oma esimeses pooles anda ülevaadet Berlini määratlusest filosoofia rollile tänapäeva maailmas ja tema metafüüsilisest ning mõisteanalüütilisest lähenemisest vabaduse kategooriale, selle teine pool on pühendatud tema artiklitele Lääne mõtteajaloo teemal.

Berlini kui filosoofi akadeemiliseks kasvupinnaseks 1930. aastate Oxfordis oli sealmail juba Hume'ist alates väga tugevalt esindatud loogikaline empirism, mille kesksed küsimused olid küsimused teadmisest ja tähendusest. See filosoofia rõhutas tegelike tajude edemust igasuguse teooria ees ja võimaldas välja töötada täpsetel formaalsetel reeglitel põhineva järelduste metoodika ning seega oli minevikus osutunud hindamatuks abinõuks kogu filosoofilise sõnavara puhastamisel metafüüsilisest ja teoloogilisest udust. Samas, nagu Berlin oma artiklis "Loogiline tõlge" (Logical Translation, 1939) filigraanselt näitab, oli loogilise empirismi püüniseks saamas tema oma petlik sihiasetus – jõuda filosoofilisel teel välja lõpliku tõeni, täiesti kindlate ja absoluutselt ümberlükkamatute väideteni, millest edasi oleks loogiliselt võimatu minna. Juba alates Aristotelesest, väidab Berlin, on kogu läänemaailmas teaduse ja end teaduslikuna käsitava filosoofia jaoks teadmise ideaalmudeliks olnud süllogismi I figuuri 1. moodus. Seetõttu on kõik teadusliku filosoofia koolkonnad püüdnud keerulisemaid, probleemsemaid lauseid tõeluse kohta taandada üht tüüpi lauseteks, mis oleksid jaatavad, kategoorilised, ainsa subjekti või finiitse subjektide hulga kohta käivad, vormilt lihtsad (mitte disjunktiivsed ega konjunktiivsed), "vahetust" ja olevikulisest kogemusest kõnelevad ning lisaks tõesed – siia kuuluvad kartesiaanide "selgeid ideid" väljendavad laused, Russelli ja tema järgijate "baas-" ja

"tuumlaused", varase Viini ringi (Schlick, Carnap) protokoll-laused jne. Küsimus probleemsete, keerukalt taandatavate lausete seosest faktidega on enamiku ratsionalistide puhul leidnud, kasutades Berlini märksõna, deflatsioonilise lahenduse, see tähendab kõikide selliste lausete tähenduslikkus/tähendusetus seatakse sõltuvusse nende verifitseeritavusest, s. o. nende loogikaliselt tuvastatavast seosest mõne täisväärtusliku, "probleemitu" lausega (ja alles sedakaudu tõelusega), kõike ülejäänut aga peetakse lingvistiliseks räbuks – vahest bioloogiliselt või psühholoogiliselt tarvilikuks, ent paratamatult eksitavaks neile, kes ootavad sellelt viitavust faktidele (vastupidine, inflatsiooniline lahendus on viinud kõigi probleemsete lausete tunnistamisele millelegi viitavateks, ning seetõttu tekitanud vajaduse leiutada lugematu arv fantastilisi metafüüsilisi üksusi nagu "hüpoteetilised faktid", "universaalid", "aktualiseerumata võimalused" jm.). Säärane deflatsiooniline meetod, nagu autor osutab, sulgeb tee paljudele täiesti arusaadavat mõtet omavatele lausetele maailma kohta. Sõnade tähendus ei tulene Berlini järgi sellest, et nad võimaldaksid kindlalt fikseerida, "suhu hammustada" tükikese tõeluse struktuuri, vaid nende tunnustatud tarvitusviisist; sellest, et kasutajad teavad, kuidas ja mis olukordades neid kasutada, ütlemaks seda, mida nad peavad vajalikuks öelda. Kõiksus ja inimloomus oma lõpmatus mitmekesisuses ja muutumises on miski, mille kohta filosoofia ei suuda anda mingeid aprioorseid teadmisi ega loogiline tõlge pakkuda lõplikke, põhimõtteliselt ümberlükkamatuid empiirilisi tõdesid. Ükski lause "Kõik S on P", ei ole juhul, kui S on lõpmatu hulk, verifitseeritav lõpliku arvu vaatlusaktide abil. Või Berlini näidet kasutades: kui me veame kihla selle peale, kas kõik ruumi sisenevad inimesed kannavad või ei

kanna musti kingi, siis juhul, kui ruum on piiramatu ja kihlveo ajaline kestus määratlemata, on kihlvedu ise lahendamatu.

Just seetõttu, sellal kui enamik loogikalise koolkonna filosoofe kas jätkas üritusi kõikide tõeluse kohta käivate otsustuste redutseerimiseks lauseteks vahetult tajutava kohta (fenomenalistid) või püüdis Wittgensteinist provotseerituna konstrueerida metakeelt, mille abil oleks võimalik luua vettpidavat teooriat tähendusest (Viini ring), eemaldus Berlin loogilisest analüüsist, "mis, olgu iseenesest kui tahes kütkestav ja tähtis, ei paku oma saavutuste kaheldamatule murrangulisusele vaatamata inimestele rohkem positiivseid teadmisi kui luule", ja pühendas oma põhitähelepanu konkreetsele uurimusele õhtumaade mõtteajaloost, et leida sealt vastuseid mitmetele märksa "argisematele", tavalise inimese jaoks hoopis pakilisematele küsimustele, mis tema määratluse järgi (vt. lk. 11–14) ei ole oma laadilt sugugi vähem filosoofilised.

Seepärast ei seostata Isaiah Berlini nime tänapäeval mitte filosoofiaga selle sõna ranges angloameerikalikus tõlgenduses, vaid eelkõige distsipliiniga, mida tavatsetakse nimetada ideedeajalooks (eesti keeles on seda vahel pisut põhjendamatult-hegellikult nimetatud ka ideeajalooks) ja mis kõige üldjoonelisemalt sõnastades püüdleb sellele, et mõista meie tõelusekogemust filtreerivaid üldmõisteid, püüdleb meid ümbritsevatest asjadest (olukordadest, ideelistest struktuuridest) arusaamisest arusaamisele[1], teisiti öeldes selle mõistmisele, mis on pannud inimesed aegade jooksul mõtestama ennast, oma kohta kõiksuses ja oma eesmärke just nii ja mitte teisiti. Kuigi ideedeajalugu range

1 Ideedeajaloo kui distsipliini ja selle uurimissuundade kohta vt. lähemalt M. Hyrkkänen, "Ideeajaloo mõte", *Akadeemia* nr. 12, 1990.

metodoloogilise ja eriterminoloogilise toestiku puudumise tõttu piltlikult öeldes turnib üsna kitsal rajal, varitsetuna, nagu autor tabavalt märgib, alalisest ohust muutuda "kas väheoluliseks kirjanduslikuks harrastuseks või veidrate, mõnikord peaaegu käsitamatute eksituste ja arusaamatuste elutuks loendiks", võib ta, nagu temaga tegelejad loodavad, oma parimal kujul osutuda valgustavamakski kui näiteks sotsiaalpsühholoogia taolised empiirilised inimteadused, mis käsitlevad inimesi ja inimrühmi passiivse ainesena statistilistele või põhjuslikele seaduspärasustele alluvate jõudude käes, eirates seda otsustavat asjaolu, et inimeste kõlbelised, esteetilised ja poliitilised reageeringud määrab paljuski ära see pilt, mis neil on iseendast ja oma tegude mõttest.

Juba Kant juhtis tähelepanu olulisele erinevusele meie kogemuse ainese ja nende tema meelest igavikuliste mõttevormide vahel, mille vahendusel me kogetavat fikseerime. Ent alates 18. saj. lõpust, suurte poliitiliste muutuste ajajärgust, hakkas ikka enam tunda andma asjaolu, et tulevikuootuste rajamine minevikus kogetu alusele on paljuski mõttetu: tuleviku kogemused ei ole iga kord tuletatavad mineviku omadest. 19. saj. suured distsipliinid – kultuurantropoloogia, filoloogia, etnoloogia jt. – näitasid nii mõnegi taolistest kategooriatest olevat ajalises ja geograafilises lõikes piiratuma, kui veel sada aastat varem üldiselt arvati. Säärases pidetuna tunduvas olukorras mõistelise jalgealuse leidmiseks pühendasid mõnedki suurvaimud end hiiglaslike metafüüsiliste teooriate loomisele, mille kohaselt ajalugu ise järgib mingit aprioorset printsiipi, analüütilisema meelelaadi jaoks aga hakkas endast märku andma vajadus uurida kategooriaid ja nägemisviise endid ning nende toimet mõistetele, millest inimene endale seda n.-ö.

jalgealust ehitab. Niisuguste kultuure ja tsivilisatsioone oluliselt mõjutanud-mõjutavate käsituste arengu uurimise, nende eostamismomendi ja kujunemisloo unustusest väljakaevamise toimet nn. kollektiivsele teadvusele on hilisemal ajal võrreldud psühhoanalüüsi klaariva ja vabastava toimega üksikisikule. Ja nagu psühhoanalüüsiski, nõutakse selle tegevuse puhul analüütikult sageli kaemusvõimet, mis võimaldab sisseelamist hoopis teistsuguste (teiste aegade) inimeste vaimsusse ja kogemisviisi (mida Berlin ise nii kõrgelt hindab näiteks Montesquieu puhul), ning teiseks süüvimist esmapilgul marginaalsetesse üksikjuhtumitesse – oma isepäisuse tõttu tähele panemata jäänud või naeruvääristatud mõtlejate, näiteks Hamanni või Hessi ideedesse, millest hoopis hiljem võib olla moodustunud võimsate, rahvaste käekäiku muutnud liikumiste ideoloogiline selgroog.

Berlini ideedeajaloolised uurimused on paljuski kirjandus kirjandusest. Mis muudab tema arutluse usaldusväärseks lugejale, kellel puudub vahetum tutvus ühe või teise algallikaga ja kes seega peab paratamatult vaatama käsitletavaid tekste läbi autori "prillide"? Sellele vastamiseks tuleks pisut lähemalt vaadelda seda platvormi, millelt ideedeajalugu kui distsipliin lähtub. Esmajärjekorras pandagu tähele, et siinsed artiklid ei ole kavandatud kuulutama – ega õõnestama või ründama – ühtki valmiskujulist ideoloogiat, lihtsate vahenditega "puust ette" tegema mingit arusaama arusaamade kohta, vaid on oma katselisuses esseed (*essais*, proovid, katsed antud teemal) kõige ehtsamal kujul. Sageli küsivad nad rohkem, kui pakuvad vastuseid. Kõige vähem kujutleb Berlin end valdavat mingit lihtsat ja geniaalset tõde: pigem võib kogu tema tööd võtta kui hoiatust ahvatlevate prokrusteslike skeemide, ühe "ülima

idee" kohaldamise eest humanitaaruurimustes. Inimesed ei peaks kunagi sulgema oma silmi teooria-klappidega selle ees, mida kinnitab nende sisetunne. Nii mõnigi tema kirjutistest käesolevaski valikus kujutab endast teravamõttelist vaatlust teemal, kuidas ja milliste tagajärgedega on meie üha täpsemaks ja üksikasjalisemaks muutuv teaduslik teadmine välismaailmast püüdnud haarata võimu ka inimese sisemise, kõlbelise tunnetuse territooriumi üle. Ikka ja jälle juhib Berlin tähelepanu kahele suurele ohule, millest esimene on näiliselt kõikeseletavate süsteemide tingimusteta omaksvõtt – ehkki igaüks neist süsteemidest võib pakkuda uudseid ja selgitavaid kaemusi, päädivad nad möödapääsmatult lihtsustamises ja pööravad lõppkokkuvõttes tähelepanu ainult neile tõelusetahkudele, mille nad on avastanud, ning käsitavad kõike ülejäänut nendest lähtuvalt – ja teine oht on meetodite ülekanne ühest valdkonnast, kus need on osutunud äärmiselt edukaks, teistesse, kus nende kohaldamine võib kaasa tuua faktide olulist moonutamist või koguni olematuks opereerimist. Näiteks seda laadi kükloopilistele nägemisviisidele alternatiivsest suhtumisest võib tuua autori enda hoiaku determinismi suhtes: Berlin ei eita, et tänapäeva teaduslikud distsipliinid lasevad varasemast tõenäosemana paista inimkäitumise ettemääratusel, samas juhib ta tähelepanu asjaolule, et kui inimsugu tegelikult oma vaimus sellesse usuks või kui ta kunagi tulevikus on sunnitud seda tunnistama, siis muudaks see sõnulseletamatult, peaaegu kujuteldamatult meie tõeluse kogemise viisi ja seda kogemust filtreerivat mõisteaparaati.

Berlinit võib nimetada ja ongi nimetatud üheks postmodernistliku ajajärgu sissejuhatajatest. Jäägu selles epiteedis sisalduva märksõna lahtiseletamine teoreetikutele, küll aga

on ilmne, et tema korduvalt siinseteski artiklites rõhutatud tõdemus, mille järgi kõik omaette väärtuslikud inimtegevuse eesmärgid – õnn, teadmised, võrdsus, vabadus, turvalisus jne. – ei ole isekeskis iialgi ühitatavad (olenemata kogu õhtumaade monumentaalsete mõtlejate armee rohkem kui kaks tuhat aastat väldanud katsetest tõestada vastupidist), kõlab vägagi hästi kokku 20. sajandi teise poole üldtunnustatud arusaamaga väärtuste paljususest. Ent sama ajajärk on näidanud ka seda, kuidas paljusus ühiskonnas (eriti kui see kusagil sünnib järsku, kui varem keelatud olnud mõistedki avanevad kasutamiseks üleöö, ja osutuvad siis petlikuks ahvatluseks neile, kes loodavad sõnade abil leida pidet välismaailmas) võib hõlpsasti moonduda eetiliseks selgrootuseks, iseolemise kaotuseks üksikisikute puhul, mis omakorda tasandab teed mitte kadunud, vaid üksnes põrandaalusteks muutunud, absoluutsele kõlbelisele subjektivismile rajatud ideoloogiatele. Berlin möönab: traagika on inimolemise lahutamatu osa, taotluste kokkupõrked on vältimatud nüüd ja alati, palju on iseenesest ääretult väärtuslikku ja ilusat, mille need kokkupõrked jäädavalt hävitavad – ja siiski on olemas väike kogus teatavaid ammuseid väärtusi, mille äratundmisel rajaneb kogu meie inimesemõiste analüüs ning mille välistamine kellegi puhul võrdub otsusega, et kõnealune toimija, olgugi tal inimese füsioloogilised tunnused, ei ole inimene. Omal kombel võib ka selles "tsivilisatsiooni psühhoanalüüsis", millega tegeleb ideedeajalugu, näha tülikat takistust nende põhiväärtuste unustamise teel. Eelkõige aga viib see meid lähemale vahest küll nukrale, ent igal juhul krambist vabastavale tõdemusele, et ei ajalool ega filosoofial ole meie jaoks varuks mingit kindlat linna ja varjupaika kõrgeimal kaljul, mille poole meie tee otsekui oleks määratud läbi

ettenähtud käänakute kulgema, vaid et on palju erinevaid ning oma muutuvuses ja ainulaadsuses teooriatele taandamatuid kogemisviise, ja miks mitte – juhul kui meie, inimesed, ise ei otsusta neid sulgeda – ka palju veel aimamatuid tunnetuse ja toimimise võimalusi.

E.S.

AS PAKETT TRÜKIKODA. T 65
Laki 17, Tallinn